Érico Bruno Viana Campos
Josiane Cristina Bocchi
Ana Maria Loffredo
(Orgs.)

Psicanálise em face ao desamparo e seus destinos

Psicanálise em face ao desamparo e seus destinos

ÉRICO BRUNO VIANA CAMPOS
JOSIANE CRISTINA BOCCHI
ANA MARIA LOFFREDO
(Orgs.)

PSICANÁLISE EM FACE AO DESAMPARO E SEUS DESTINOS

Direitos de publicação reservados à:
Fundação Editora da UNESP (FEU)
Praça da Sé, 108
01001-900 – São Paulo – SP
Tel.: (0xx11) 3242-7171
Fax: (0xx11) 3242-7172
www.editoraunesp.com.br
www.livrariaunesp.com.br
atendimento.editora@unesp.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Elaborado por Vagner Rodolfo da Silva – CRB-8/9410

P974 Psicanálise em face ao desamparo e seus destinos / organizado por Érico Bruno Viana Campos, Josiane Cristina Bocchi, Ana Maria Loffredo. – São Paulo : Editora Unesp Digital, 2021.

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-65-5714-056-7 (eBook)

1. Psicanálise. 2. Desamparo. I. Campos, Érico Bruno Viana. II. Bocchi, Josiane Cristina. III. Loffredo, Ana Maria. IV. Título.

2021-4009 CDD 150.195
CDU 159.964.2

Índice para catálogo sistemático:
1. Psicanálise 150.195
2. Psicanálise 159.964.2

Este livro é publicado pelo projeto Edição de Textos de Docentes e Pós-Graduados da Unesp – Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Unesp (PROPG) / Fundação Editora da Unesp (FEU)

Editora afiliada:

Sumário

Parte II – Acerca dos seus destinos clínicos e sociais

Apresentação

Psicanálise em face ao desamparo e seus destinos é o quinto volume da coleção Rever – Psicanálise Unesp, cujo propósito é dar visibilidade e socializar a produção acadêmica, as discussões e interlocuções psicanalíticas realizadas pelos docentes do Departamento de Psicologia da Faculdade de Ciências da Unesp de Bauru, que compõem o Núcleo de Estudos, Extensão e Pesquisa em Psicanálise (Neeppsica), o grupo de pesquisa do CNPq "Psicanálise – Clínica, Teoria e Cultura". "Rever" é um termo que condensa alguns sentidos pertinentes à proposta da nossa coletânea periódica, e também deste livro. Em razão da homonímia com a palavra francesa para sonho (*rêve*), remete-se à descoberta freudiana que funda o objeto e o método psicanalíticos. "Rever" também permite destacar a reflexividade do intercâmbio simbólico entre o desamparo e os modos de subjetivação e mal-estar na atualidade, reportando-se à constituição primária da identidade pela alteridade e à posição ética de referência ao outro como condição para transcender o narcisismo e estabelecer os vínculos sociais.

A psicanálise tem utilizado o conceito de desamparo para tecer considerações importantes sobre processos de subjetivação da sociabilidade contemporânea. O conceito de desamparo tem-se mostrado particularmente fértil para a discussão dos processos de subjetivação relativos à sociabilidade contemporânea, em razão do lugar

estratégico que ocupa no âmbito da tematização dos fundamentos ontológicos e éticos da concepção psicanalítica de sujeito. A consideração do estado de desamparo como condição afetiva originária e incontornável, fonte de angústia moral e de frustração, inaugura-se a partir da famosa afirmação de Freud de que o "desamparo original do ser humano constituiria a fonte originária de todos os motivos morais", e se configura de forma mais ampla na sistematização de uma compreensão psicanalítica dos fenômenos sociais e culturais.

Do ponto de vista metapsicológico, a condição de desamparo (*Hilflosigkeit*), assim como se apresenta na reflexão freudiana, refere-se à possibilidade efetiva da constituição da vida psíquica e, no âmbito propriamente vivencial, constitui-se numa das modulações afetivas do espectro das emoções desprazerosas, vinculando-se prioritariamente à dimensão da "ausência de ajuda". No entanto, apesar de seus evidentes enredamentos na arquitetura metapsicológica e em seus significativos desdobramentos clínicos, o conceito de desamparo não teve o mesmo grau de sistematização e de centralidade que o conceito de angústia encontrou no desenvolvimento da teoria psicanalítica. O desamparo pode se concretizar em vivências traumáticas não inscritas pelos processos de simbolização e estar na origem de formas de sofrimento psíquico ligadas a demandas de amor e de amparo, orientadas pela busca de reasseguramento narcísico. Seus estados psíquicos podem ser traduzidos por sentimentos de perda, desalento e impotência, aliados à ameaça à integridade psíquica do eu, além da crença ou ilusão de que a transposição de tal estado é impossível ou depende, exclusivamente, do auxílio externo.

A dependência em relação ao outro é o princípio que nos une e nos define na necessidade do suporte externo para a sobrevivência e para a inserção na cultura. Por essa razão, o desamparo é a expressão inerente ao traumatismo pulsional, a partir do qual e contra a qual o psiquismo e as formações culturais se constituem. Assim, partindo da concepção de que a constituição da subjetividade, concebida tanto no plano individual quanto no plano coletivo, é fruto das diversas modalidades de desdobramentos, elaborações e transformações da força pulsional. Os "destinos" da pulsão podem ser mesmo entendidos

como o trajeto que define e expressa a história psíquica do sujeito singular, inserida no bojo coletivo para o qual convergem todas as realizações humanas, por meio de mecanismos psíquicos específicos, cuja missão é justamente transcender a condição originária de desamparo, no confronto com a angústia e o mal-estar, que, na perspectiva psicanalítica, são verdadeiramente constitutivos e inarredáveis.

O material que se segue é, em grande parte, oriundo da V Jornada de Psicanálise da Unesp, evento de extensão universitária, realizado em 2016, que teve como tema "O desamparo e seus destinos". Naquela edição do evento, aconteceu também o I Encontro de Pesquisadores do Neeppsica, onde os laços de colaboração de nossa rede de pesquisa puderam ser aprofundados e consolidados com o Laboratório de Psicanálise e Análise do Discurso do Instituto de Psicologia da USP (Lapsi/PSA). Na sequência, outros eventos de extensão e pesquisa foram realizados por nosso grupo, a partir dessas interlocuções e dessa temática, com o destaque para o III Seminário de Pesquisa do Lapsi, em que a parceria interinstitucional com o laboratório do Ipusp e sua integração ao nosso grupo de pesquisa foi oficializada. Por meio dessas atividades, algumas comunicações puderam ser aprimoradas e reapresentadas em outras ocasiões, bem como outras puderam se somar às discussões iniciais. Alguns desses trabalhos e contribuições foram, então, integradas ao conteúdo final do livro, refletindo de forma mais fidedigna as discussões que fizemos nesses últimos anos a respeito dessa importante temática.

Na Parte I da coletânea, encontram-se textos teóricos específicos sobre a condição de desamparo, incluindo a perspectiva metapsicológica do conceito na obra freudiana, desde seus primórdios, como fez Lucianne Menezes ao discutir o aspecto estruturante do desamparo para o psiquismo e ao mesmo tempo problematizou sua dimensão ligada à produção social do sofrimento e às possibilidades concretas de efetivação da condição de desamparo (*Hilflosigkeit*). Também foi abordado o desamparo em relação à dimensão sexual e seu descolamento da montagem biológica para a organização edípica em torno da angústia de castração, como demonstrou Guilherme Azevedo em seu trabalho. Renan Rossini e Érico Campos abordam

o problema da angústia – afeto paradigmático do arsenal teórico psicanalítico – para indicar a pertinência dos encaminhamentos finais de Freud acerca da angústia originária e da pulsão de morte, em sua articulação com um horizonte de desamparo. Fátima Caropreso discute o desamparo, a pulsão de morte e a agressividade, bem como o papel de tais intensidades na constituição do psiquismo, nas perspectivas de Freud e de Kernberg. Caroline Barbosa, por sua vez, discute a condição ontológica de indeterminação presente no desamparo e sua relação com a condição de desabrigo e a fragilidade estrutural do humano, em um ensaio a partir de Freud e Heidegger.

Fechando a Parte I do livro, a temática do desamparo pode ser abordada num espectro mais amplo, sem se restringir a uma condição existencial do eu ou de qualquer outra entidade psíquica. Nesse sentido, José Francisco Bairrão discute o desamparo como lacuna ontológica, não apenas do sujeito em particular, mas da própria teoria e da clínica psicanalíticas, desde que a psicanálise, como uma teoria, teria que atravessar o desamparo inerente à ausência de certezas ou de garantias epistêmicas. Afinal, aquele que visaria a se garantir pelo Outro teria de se garantir sem nenhuma garantia, por assim dizer, ou por simples aspiração desejante, como única via de amparo – o aporte pelo desejo inconsciente. Isso vale para o analista e o analisante, aquele que sofre, bem como para o pesquisador no campo das teorias psicanalíticas. O desejo é o lado reverso do desamparo e ambos – desejo e desamparo – incidem tanto em quem demanda ajuda como naquele que se senta atrás do divã, fazendo da psicanálise uma teoria verdadeiramente sem amparo constituído, a não ser no seu método. Assim, fazendo da psicanálise uma teoria radicalmente amparada no princípio de que, ao duvidar das certezas definitivas e absolutas, tem como legítima opção metodológica colocar em tensão, sistematicamente, o caráter defensivo dessas ilusões. Assim se define o perfil epistemológico dessa disciplina em sua estreita vinculação a seus desdobramentos clínicos.

Na perspectiva de novas dimensões clínicas e sociais do tema do desamparo, caminhamos para os textos da Parte II do livro, que se traduzem na reconceitualização da clínica, da prática psicanalítica

e de sua transmissão, no quadro das modalidades de trauma e de sofrimento psíquico contemporâneos, revisitados, agora, à luz da experiência social do sofrimento. Nelson Coelho Jr. propõe um percurso sobre a incidência do trauma na clínica psicanalítica resgatando o legado da matriz ferencziana na psicanálise, para afirmar novas modulações na apreensão do desamparo, em especial aquelas que envolvem a mortificação psíquica e retração do apelo alteritário. Nesse mesmo sentido de uma abordagem sobre as falhas no amparo, Josiane Bocchi discute sobre como a ausência da instauração de um desamparo psíquico na relação entre Eu e outro teria repercussões para o corpo próprio e a imagem de si, reverberando em formas de não reconhecimento do direito a uma existência subjetiva própria. Um outro encaminhamento para o desamparo está na possibilidade de vinculação alteritária e, nesse sentido, o conceito de sublimação ganha especial destaque. Érico Campos circunscreve de forma panorâmica o campo de destinações do conceito de sublimação nas três principais escolas de psicanálise pós-freudiana, a fim de discutir o trabalho de gestão do desamparo frente à pulsão, em busca de destinos mais satisfatórios por meio da relação com a alteridade e do seu suporte social concreto. Dando sequência a essa interface entre desamparo e sublimações, Ana Maria Loffredo parte de sua revisão crítica do percurso freudiano sobre a sublimação para destacar sua incidência sobre o trabalho de elaboração do luto em uma forma bastante pertinente ao mal-estar contemporâneo: a condição de exílio. Esse caminho que envereda sobre a dimensão sociopolítica do sofrimento ganha uma ilustração no relato feito por Gabriela Urbano do trabalho com a marginalização de populações ribeirinhas. Os demais capítulos esboçam um campo de destinações para o problema do desamparo e incorrem nas questões de gênero e do desamparo relativo à da feminilidade, como no capítulo de Mariana Barros, bem como na experiência de pensamento e a tênue linha que demarca os limites entre criação e destruição, como fez Aline Sanches ao recorrer a formulações de Gilles Deleuze. Por fim, Paola Salinas discute a pregnância política do discurso psicanalítico em face dos discursos totalizantes, como mais um aspecto para sustentar a aposta na psicanálise hoje.

Sendo assim, os capítulos do livro expressam um esforço programático de compreender de que modo as linhas de forças que desestabilizam o corpo, a subjetividade e o laço social, podem tanto catalisar movimentos inventivos e criativos como disparar estases e paralisias. Para além de uma psicanálise do desamparo, esperamos demonstrar que o *Hilflosigkeit* pode ser entendido como uma expressão paradigmática do mal-estar contemporâneo, e é nesse sentido que esse volume da Coleção Rever propõe parâmetros para se pensar a psicanálise em uma perspectiva ética e sociopoliticamente comprometida com a subjetividade humana. A missiva freudiana de que as pessoas criem possibilidades efetivas no enfrentamento dessa condição fundamental depara com uma dupla modalidade de destino frente ao desamparo: a assunção em direção aos destinos criativos ou o evitamento em direção a outros destinos.

Este livro testemunha fundamentalmente que existe um desamparo ético e ontológico que nos liga ao outro – ou seja, um desamparo primordial desde o primeiro momento e como horizonte contínuo – e fornece a matéria-prima para a construção do vínculo e da inserção na ordem da cultura e da alteridade. Esse parece ser o traço central que permeia a dinâmica da constituição dos processos subjetivos conformados ao regime de normas e de socialização do desejo que nos liga ao outro, mesmo que, de um desamparo originário, se coloquem múltiplas possibilidades endereçadas a múltiplos destinos. Isso nos coloca então a questão da responsabilidade singular no contexto dessa cadeia complexa de determinações e implicações. Afinal, como costumava dizer Freud, a *felicidade* constitui-se num problema da *economia libidinal* do indivíduo, de forma que não haveria um conselho que pudesse ser válido para todos, de forma que cada um teria de descobrir sua maneira particular de ser feliz.

Por fim, as proposições de *A psicanálise em face ao desamparo e seus destinos* se alinham a uma certa tendência na psicanálise contemporânea que aponta para uma perspectiva interdisciplinar, não apenas no sentido de transpor os limites dos referenciais clássicos das escolas de psicanálise, mas das próprias fronteiras teóricas e metodológicas do seu campo, encontrando, principalmente nas

ciências sociais e na filosofia, aportes para uma reflexão mais ampla sobre a condição subjetiva do nosso tempo. No que tange à afirmação do desamparo e seus destinos como categoria fundamental para a compreensão da subjetividade, entende-se que seja uma forma de privilegiar uma reflexão crítica e ética que dialoga com tendências filosóficas, psicológicas e sociopolíticas contemporâneas, com implicações significativas para a prática psicanalítica da atualidade.

É pertinente destacar o contexto em que este livro foi finalizado e editado, meados de 2020, coincidindo com o período de confinamento médico-sanitário e crise global de saúde pública, disparados pela pandemia pelo novo coronavírus. Trata-se de um momento de desamparo coletivo, em que a calamidade mundial em saúde e a degradação do campo sociopolítico brasileiro, em particular, fazem-nos refletir sobre o modo como o isolamento social e a pandemia de 2020 estão a afetar nossas relações com o corpo, com as experiências de perda e de angústia diante do risco de adoecimento e de morte. No Brasil, a ausência ou insuficiência de projetos ou ações políticas coordenadas para a contenção da pandemia e do horror contabilizado por milhares de mortos nos impele a revisitar as relações entre sofrimento, demanda de amparo, desamparo e narcisismo; articulações necessárias na medida em que as crises sanitária, política e social perduram, assim como nosso desamparo frente a tal realidade e sua degradação.

Agradecemos a todos e todas que participaram da realização dos eventos que estão na origem deste livro, aos que colaboraram na elaboração deste projeto editorial e aos nossos interlocutores e parceiros do Neeppsica. Agradecemos, especialmente, a assistência de Bruno Garrido, o apoio institucional do Departamento de Psicologia da Unesp e os autores dos capítulos, cujos trabalhos nos permitiram concretizar a transmissão de uma psicanálise comprometida com a imbricação radical e constitutiva entre o individual e o coletivo, no melhor espírito do legado freudiano.

Érico Bruno Viana Campos
Josiane Cristina Bocchi
Ana Maria Loffredo

Parte I
Acerca do desamparo

1
Por uma visão freudiana da dimensão do desamparo no psiquismo e o aspecto sociopolítico do sofrimento

Lucianne Sant'Anna de Menezes

Para começar

A noção metapsicológica do desamparo (*Hilflosigkeit*) diz respeito a uma problemática que foi se impondo ao longo da obra freudiana. Essa noção implica uma *dimensão de desamparo*, independentemente de sua concreta efetivação numa situação traumática. Essa dimensão se caracterizará desde o início da obra freudiana, porém, marcadamente, em *Inibição, sintoma e angústia* (Freud, 2014); *O futuro de uma ilusão* (Freud, 2011b); e *O mal-estar na civilização* (Freud, 1980j). Há, desse modo, a *condição de desamparo*, fundante e estruturante do psiquismo, portanto relacionada ao funcionamento da vida psíquica, relativa à linguagem na sua dimensão simbólica (somos seres de fala); e a *situação de desamparo*, como concretização dessa condição instalada na situação traumática, relativa ao excesso pulsional que não pôde ser simbolizado.

Podemos dizer que a problemática do desamparo, na obra de Freud, tem dupla face: a face erótica e sexual, que diz respeito a um lugar infantil e à sexualidade traumática vinda da mãe – o desamparo original estruturante do psiquismo, desenvolvido em *Inibição, sintoma e angústia* (Freud, 2014); e a face da falta de garantias do sujeito sobre seu existir e sobre seu futuro, que é obrigado a uma renúncia

pulsional como condição para viver em sociedade e em consequência da satisfação pulsional frustrada, o sujeito experimenta um desconforto que é sentido como um *mal-estar* (*Unbehagen*), conforme trabalhado nos textos destacados sobre a cultura ou civilização.[1]

O *mal-estar* articula-se em torno da assimetria existente entre as exigências da força pulsional e as possibilidades psíquicas de satisfação reguladas pela simbolização (elaboração psíquica). Essa assimetria é caracterizada pela oposição entre a continuidade da força pulsional e a descontinuidade dos símbolos. É nesse jogo assimétrico entre as ordens da continuidade pulsional e da descontinuidade simbólica que o sujeito pode criar objetos que possam promover a experiência de satisfação, além de ser a condição para angústia, pois indica permanentemente a condição de desamparo estrutural para o sujeito. Como essa condição é inaceitável para o sujeito, ele estabelece a relação de conflito interminável com a condição de desamparo.

Vale lembrar que o tema do conflito entre as pulsões e a civilização é antigo em Freud, aparecendo pela primeira vez em 1908, no artigo "Moral sexual 'civilizada' e a doença nervosa moderna" (Freud, 1980d). A grande diferença entre 1908 e 1930 está na resposta de Freud a esse conflito. Na primeira versão, Freud acreditou que haveria uma solução possível e, nesse sentido, o conflito poderia ser "curável" pela psicanálise. Entretanto, em 1930, essa harmonia foi colocada em xeque, tendo em vista a problemática do desamparo no campo do social. Não haveria mais uma terapêutica possível, mas "a necessidade de uma espécie de gestão interminável e infinita do conflito pelo sujeito" (Birman, 2001, p.129), na forma de uma "gestão do desamparo".

Nesse contexto, a essência do mal-estar na cultura, conforme Freud (1980j) desenvolveu, deve ser remetida para o *sentimento de desamparo*, contexto em torno do qual giram os destinos do afluxo pulsional. Por exemplo, sentimentos de solidão, de desalento, de

---

1 Cabe lembrar que Freud não diferencia os termos *cultura* e *civilização*. Para ambos utiliza o vocábulo *Kultur,* como mostra em *O futuro de uma ilusão* (Freud, 2011b). Além disso, refere-se à cultura ocidental, como enfatiza Birman (1997).

ameaças à integridade corporal, de perdas, o sentimento de impotência, de achar que não dá para mudar nada e, com isso, só restar a saída da ajuda de outro, de ter que se submeter ao outro. A missiva freudiana é que "para viver, as pessoas criam possibilidades afetivas no enfrentamento da condição fundamental de desamparo", relativo a uma dupla modalidade de destino: a aceitação (destinos criativos) ou o evitamento (destinos funestos), conforme Menezes (2012a).

A *Hilflosigkeit* de Freud expressa a dimensão fundamental e insuperável sobre a qual repousa a vida humana: "a condição de existência do sujeito no mundo (na civilização) é apoiada numa condição de desamparo do psiquismo".

O desamparo seria o que instaura o *mal-estar*, nas relações entre os seres humanos. É o motor na construção da civilização. Para o autor, o homem ergueu a civilização numa tentativa de diminuir seu desamparo diante das forças da natureza, dos enigmas da vida e, sobretudo, da própria morte:

> Cria-se um patrimônio de ideais nascido da necessidade de tornar suportável o desamparo (*Hilflosigkeit*)[2] humano e construído com o material de lembranças relativas ao desamparo da própria infância e da infância do gênero humano. É claramente reconhecível que esse patrimônio protege os homens em dois sentidos: dos perigos da natureza e do destino e dos danos causados pela própria sociedade humana. (Freud, 2011b, p.37)

A subjetividade humana se caracteriza por uma fragilidade estrutural. Porque os sujeitos são frágeis e mortais é que eles buscam artifícios para sustentar sua suposta autossuficiência e onipotência, seus ideais fálicos e narcísicos. A posição de sujeito é submetida a uma condição de desamparo, que diz respeito à condição de incompletude, de limite, da solidão, do imprevisível, do inominável do resto pulsional.

---

2 Nas próximas citações de Freud, até o final do presente capítulo, todas as palavras e expressões em alemão que aparecerem entre parênteses foram tiradas dos escritos originais na língua alemã.

A noção de desamparo (*Hilflosigkeit*) configura a finitude do sujeito para Freud e a expressão *mal-estar* (*Unbehagen*) foi a que ele utilizou para se referir a esse destino trágico do sujeito para a psicanálise, conforme enfatiza Birman (1996, 1997).

Na arte de viver, o homem cria técnicas para se livrar do sofrimento: seja pelo isolamento voluntário (não se relacionar com mais ninguém), pela ingestão química (uso de drogas), pelo aniquilamento das pulsões (felicidade da quietude como no Yoga). De qualquer maneira, tenta lidar com sua vida pulsional nos deslocamentos da libido (sublimação das pulsões; ligação com objetos) e na satisfação obtida por meio da fantasia (fruição das obras de arte; no delírio psicótico; na "fuga para enfermidade neurótica"). Mas, como nenhum desses caminhos leva-nos à felicidade eterna, visto que essa é um problema da economia da libido: "Não existe regra de ouro que se aplique a todos: todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo" (Freud, 1980j, p.103).

Um recorte epistemológico

Freud correlaciona o desamparo à total dependência da criança em relação à mãe, influência decisiva na fundação e estruturação do psiquismo voltado a constituir-se inteiramente na relação com o outro. A *Hilflosigkeit* de Freud diz respeito *à condição de "ausência de ajuda" como possibilidade efetiva da vida psíquica.* A palavra *Hilflosigkeit* (Wahrig, 2002), literalmente, significa "ausência de ajuda"; designa um "estado de estar desamparado, sem saber o que fazer; sem proteção". Na construção de *Hilflosigkeit* a ideia mais importante é a ação: ausência de ação, ausência de ajuda. Desamparo é uma boa tradução para *Hilflosigkeit*, porque essa falta de proteção implica a necessidade do outro: o indivíduo precisa de alguém ou de alguma coisa que o ajude. O termo desamparo significa *falta de amparo*; *abandono* (Ferreira, 1986), designa a condição de ausência de ajuda, em que não há o auxílio de alguém e tampouco se pode contar com proteção alguma. Diz respeito ao estado de privação de meios

para sustentação da vida; evoca o sentido de cair sem ter algo para apoiar-se, sem ninguém que possa socorrer; implica uma condição de abandono, solidão e esquecimento. "*Hilflosigkeit*" e "desamparo" *pressupõem uma interação (com o outro) que não existe*. Esse aspecto traz o outro para o conceito da palavra, não ficando seu uso restrito ao campo pessoal, relativo ao indivíduo; trata-se da ausência da ajuda do outro, da falta do amparo do outro. O "desamparo" é um termo que pressupõe a existência do outro. Alguns dicionários de psicanálise – como Laplanche e Pontalis (1986); Evans (1997); Zimerman (2001) e Mijolla (2005) – trazem o termo *Hilflosigkeit* (em português e em espanhol traduzido como *desamparo*; em inglês como *helplessness*; e em francês como *détresse*). Há vários vértices sobre o tema e todos mostram que o (estado de) desamparo está ligado à impotência original do bebê ante suas necessidades, impotência na realização de uma ação específica que coloque fim à tensão interna que experimenta. Para mais detalhes, ver Menezes (2012a).

Desde o início, no *Projeto para uma psicologia científica* (Freud, 1980a), o fato de o bebê nascer imaturo e indefeso (desamparo motor) torna-o depende dos cuidados do outro para sobreviver. O bebê precisa de uma ajuda externa, para satisfazer suas necessidades (por exemplo, a fome), de uma "ação específica" que coloque fim à tensão interna que experimenta, vivida como sensação de desprazer. Trata-se da *condição de desamparo do psiquismo* frente ao crescimento da excitação pulsional sexual advinda do corpo e com a qual é impossível lidar sem uma *ação que lhe transcenda*. Configura-se o *desamparo original, fundante e estruturante do psiquismo*. Ao longo da obra freudiana, o desamparo (*Hilflosigkeit*) se apresenta cada vez menos como originário e cada vez mais como o horizonte da própria existência humana e do funcionamento psíquico, principalmente, em *O futuro de uma ilusão* (Freud, 2011b) e *O mal-estar na civilização* (Freud, 1980j).

Os cuidados maternos (ou de quem cumpre essa função) constituem-se num investimento fundamental para o bebê, trazendo-lhe um algo a mais além da conservação de sua vida, que é de caráter sexual, inconsciente e enigmático. A totalidade do evento resulta

numa experiência de satisfação. É a mãe que exerce junto ao bebê a função primordial de proteção contra todos os perigos e sofrimentos experimentados em razão do desamparo original. É por meio da continência materna, de seu amor trazido à criança, que se faz a primeira possibilidade de abertura para um mundo simbolicamente organizado. A ação específica, realizada pela função materna, caracteriza o ser humano como dependente do amor do outro, conforme Freud (1980a) em *Projeto para uma psicologia científica* e *Inibição, sintoma e angústia* (Freud, 2014).

Na perspectiva do desamparo psíquico há a ideia da *dependência passiva ao outro*: "estar desamparado" é "estar à mercê de", é precisar da ajuda de alguém. Ao tratar do papel desempenhado pelas experiências sexuais infantis como um dos fatores determinantes nos sintomas neuróticos, Freud mostra, por meio da relação da criança com o adulto, que o desamparo coloca o ser humano à mercê do outro: "a criança que, em seu desamparo (*Hilflosigkeit*) está à mercê da vontade arbitrária [do adulto], que prematuramente é despertada para todo tipo de sensibilidade e exposta a toda sorte de desapontamento" (1980b, p.242).

A necessária abertura ao outro que o desamparo infantil impõe ao bebê situa-o, necessariamente, numa *posição de dependência passiva.* Esse aspecto revela que está em jogo, na problemática do desamparo (*Hilflosigkeit*), a questão do assujeitamento ao outro, da submissão/dominação, da onipotência e do narcisismo, da capacidade de um sujeito de colocar o outro como impotente frente a seus desejos, do prazer que o ser onipotente pode experimentar ante o ser desamparado – conforme Freud em *Totem e tabu* (Freud, 2012) e *Psicologia das massas e análise do eu* (Freud, 2011a) –, o que exige o questionamento do lugar do outro na *situação de desamparo*.

Um primeiro exame do pensamento freudiano leva-nos a uma noção de desamparo caracterizada, por um lado, como uma *situação* ante a violência do outro mais forte e ao mesmo tempo como uma *condição* de impotência originária em que se inscrevem os representantes das pulsões. Esse contexto fica claro, principalmente, a partir dos *Artigos metapsicológicos* (Freud, 2010).

Freud afirma a importância do desamparo na constituição dos ideais e do psiquismo (Freud, 2011a). No contexto da segunda tópica, Freud (1980i) coloca o desamparo como um dos dois fatores responsáveis na gênese do supereu, ideia que ele sustenta até o final de sua obra, tendo em vista a referência que aparece no *Esboço de psicanálise* (Freud, 1980k) de que a origem do supereu deriva de dois fatores: do recalque do Édipo e do desamparo infantil.

> Se considerarmos mais uma vez a origem do superego [supereu], tal como a descrevemos, reconheceremos que ele é o resultado de dois fatores altamente importantes, um de natureza biológica e outro de natureza histórica, a saber: *a duração prolongada, no homem, do desamparo (Hilflosigkeit) e dependência de sua infância* e o fato de seu complexo de Édipo, cuja repressão demonstramos achar-se vinculada à interrupção do desenvolvimento libidinal pelo período de latência, e, assim, ao início bifásico da vida sexual do homem. (Freud, 1980i, p.50 [grifo nosso])

Na reelaboração de sua teoria do psiquismo, em *O ego e o id* (Freud, 1980i) uma delimitação mais específica da noção de eu implica uma distinção mais definida entre o eu e o corpo, o que modifica, definitivamente, a ideia do desamparo motor para o desamparo psíquico. Em *Inibição, sintoma e angústia*, Freud (2014) coloca o eu como desamparado e abandonado à sua sorte diante de excitações poderosas com as quais não pode lidar. A *Hilflosigkeit* também se refere ao *estado de desamparo psíquico* gerador de angústia e está intimamente ligada às ideias de trauma e perigo.

Nessa obra, Freud (2014, p.54) define a angústia como "um estado desprazeroso especial, com reações de descarga em trilhas específicas", presumindo a presença de um fator histórico que une a sensação de angústia e suas inervações.[3] O nascimento seria a

3 No texto *Inibição, sintoma e angústia* (Freud, 2014), o autor expõe a reformulação de sua teoria da angústia, passando a considerar o eu como sede da angústia. Antes, a angústia era considerada "um dos resultados possíveis de serem

primeira experiência de angústia vivida pelo ser humano, na medida em que a experiência do nascimento comporta um fluxo enorme de excitações libidinais incontroláveis pelo aparelho psíquico do bebê, ainda muito frágil. Escreve Freud (2014, p.55): "A angústia surgiu como reação a um estado de *perigo*, e agora é reproduzida sempre que um estado desses se apresenta". Frente a qualquer ameaça da instalação de uma situação traumática, o eu pode colocar a defesa em andamento.

O nascimento seria, portanto, a experiência prototípica da situação traumática que, quando instalada, ocorre o que Freud chama de *angústia automática*. Essa forma de angústia tem como protótipo uma *experiência de desamparo por parte do eu* em face de um acúmulo de excitação com o qual ele não pode lidar (angústia cuja sede real é o eu).

O impedimento da ocorrência de uma situação traumática se efetuará no *reconhecimento* de que tal situação pode acontecer novamente, isto é, numa ameaça assinalada pela liberação de angústia, com o objetivo de impedir que tal estado se instale. Isso Freud designou como *sinal de angústia*, como resposta do eu à ameaça da instalação de uma situação traumática. Ou seja, o sinal de angústia é uma forma do eu de evitar uma liberação de angústia automática, de evitar a instalação da situação traumática. O autor esclarece que nesses "dois aspectos, como fenômeno automático e sinal salvador, a angústia revela-se produto do desamparo psíquico do bebê, que é a contrapartida evidente de seu desamparo biológico"' (Freud, 2014, p.59). Para Freud, em última instância, a angústia funda-se sobre o desamparo:

---

obtidos" por transformação da libido liberada com o recalque (*Verdrängung*). Os principais artigos de referência sobre esse momento da teoria da angústia são: *Análise de uma fobia em um menino de cinco anos* (Freud, 1980e); *Artigos sobre metapsicologia* (Freud, 2010); *XXV Conferência introdutória sobre psicanálise* (Freud, 1980g); e *História de uma neurose infantil* (Freud, 1980h). Antes a angústia era fruto do recalque, já agora a angústia é definida como reação a um modelo específico de situações de perigo, sendo concebida como a condição necessária para colocar o processo de recalque em ação.

> A angústia é, de um lado, expectativa de um trauma e, de outro lado, repetição atenuada do mesmo. As duas características que nos chamaram atenção na *angústia* têm origens diversas, portanto. Sua relação com a expectativa se liga à situação de perigo, *sua indeterminação e ausência de objeto, à situação traumática de desamparo (traumatischen Situation der Hilflosigkeit),* que é antecipada na situação de perigo. (Freud, 2014, p.86 [grifo nosso])

Mas, quando pela experiência a criança descobrir que um objeto externo perceptível (mãe) pode pôr fim à situação de perigo que lembra o nascimento: "[...] *o teor do perigo se desloca da situação econômica para sua condição, a perda do objeto*. A falta da mãe torna-se o perigo; *tão logo este surge, o bebê dá o sinal de angústia,* ainda antes que se instale a temida situação econômica" (Freud, 2014, p.59 [grifos nossos]).

O autor marca a perda do objeto como a condição que determina a *situação de desamparo*, a *situação traumática*. Já a situação de perigo constitui-se numa ameaça de uma situação traumática, isto é, uma expectativa e lembrança da situação de desamparo (*Hilflosigkeit*).

"A mãe", como coloca Freud (2011b, p.43), "que satisfaz a fome se transforma no primeiro objeto de amor e, certamente, [...] na primeira proteção contra o medo (*Angst*)". Nessa relação dual, narcísica e absoluta, existe o ser onipotente (mãe) que, amorosa e ilusoriamente, protege outro ser (criança) contra todos os sofrimentos e perigos da vida. Portanto, que sustenta uma ilusão de proteção absoluta e um objeto idealizado de amor, conforme Freud (1980f) em *Sobre o Narcisismo: uma introdução* e *Psicologia das massas e análise do eu* (Freud, 2011a).

Freud (2014) assinala que os conteúdos da situação de perigo e os determinantes de angústia (perigo do desamparo psíquico, medo da perda do amor, angústia da castração, medo do supereu e medo da morte), os quais têm seu protótipo em fases de desenvolvimento do eu, podem persistir lado a lado, expressando-se em períodos posteriores ao apropriado e podendo, também, entrar em ação ao mesmo tempo. "Os perigos" acarretam um valor exagerado ao objeto que passa a ser a única proteção contra toda situação de desamparo:

> Mimar excessivamente uma criança traz a consequência indesejável de que o perigo de perder o objeto – o objeto sendo a proteção contra todas as situações de desamparo (*Situationen der Hilflosigkeit*) – é bastante aumentado em relação a todos os demais perigos. *Mimar em demasia favorece a permanência na infância, idade caracterizada pelo desamparo motor e psíquico (der die motorische wie die psychische Hilflosigkeit).* (Freud, 2014, p.87 [grifo nosso])

Por esse trecho, Freud nos deixa a mensagem de que o enfrentamento do desamparo é fundamental para o desenvolvimento infantil, tendo em vista que o estado de infância corresponde ao desamparo motor e psíquico, assim como a maneira pela qual a função materna é exercida será determinante na constituição de alicerces básicos para o funcionamento psíquico. A clínica mostra que "tropeços" experimentados nessa época estão relacionados com determinados tipos de psicopatologias, como é o caso do pânico conforme trabalhei em *Pânico: efeito do desamparo na contemporaneidade.* Um estudo psicanalítico (Menezes, 2006). O enfrentamento do desamparo refere-se à dupla modalidade de destino frente ao desamparo: a aceitação (destinos criativos) e o evitamento (destinos funestos). Torna-se patológico quando o sujeito toma somente as vias do evitamento.

É importante que a mãe desempenhe sua função de maneira a permitir que a criança – imersa na ilusão de onipotência e de controlar magicamente o mundo (regime do narcisismo, do eu ideal) segundo seus desejos – passe, lentamente, por um longo processo de desilusão em seu processo de subjetivação de um mundo que não corresponde àquele que ela imaginava. Portanto, que permita que a descoberta da realidade do desamparo possa ser uma experiência tolerável, ou seja, que o sujeito possa suportar que não há proteção absoluta na vida e tampouco um ser onipotente que lhe garanta uma estabilidade. Tanto o desenrolar quanto o desfecho desse longo processo dependem do modo como a criança lida com o desamparo.

O pânico, por exemplo, atesta que o sujeito não conseguiu subjetivar a condição de desamparo. A função materna falhou no sentido de permitir que a descoberta da realidade do desamparo pudesse ser

uma experiência tolerável para a criança. O pânico, portanto, diz respeito à angústia despertada pelo desabamento da ilusão de um ideal protetor onipotente, que garantia a estabilidade do mundo psíquico organizado longe de incertezas, da falta de garantias e de indefinições. Nesse sentido, o pânico é uma das possibilidades afetivas que o sujeito encontrou no enfrentamento da condição de desamparo fundante e insuperável na constituição da vida psíquica (Menezes, 2006; Pereira, 1999).

Eu e ideal do Eu: identificação e idealização

O processo de desilusão, referido antes, diz respeito ao processo de transformação do eu ideal em ideal do eu, as instâncias ideais da personalidade. O eu ideal corresponderia à idealização da onipotência do eu, portanto ao regime do narcisismo infantil, enquanto o ideal do eu estaria vinculado aos problemas da Lei e da Ética, colocando-se diante do eu como seu ideal e, portanto, resultante da convergência do narcisismo e das identificações com os pais, seus substitutos e os ideais coletivos. Apesar de Freud não estabelecer uma distinção conceitual clara entre eu ideal e ideal do eu, entendemos que ele designa duas funções diferentes (Laplanche; Pontalis, 1986; Lacan, 1996; Menezes, 2006).

Aliado a essa questão, sabemos que em Freud não é fácil delimitar a noção de ideal do eu na medida em que essa está ligada à elaboração da noção de supereu.[4] A instância do supereu surge em continuidade com o ideal do eu e, portanto, há uma íntima ligação entre os aspectos do ideal e da interdição. Entretanto, é inegável que há uma nuança entre ideal do eu e supereu e que nem sempre o próprio Freud usou a ambos como sinônimos – por exemplo, em *O eu e o id* (Freud, 1980i) –, tendo em vista que em seus últimos textos (Freud, 1980k) apareceu essa distinção. Assim, esclarece que:

---

4 Sobre a noção de supereu ver, principalmente, *Sobre o narcisismo: uma introdução* (Freud, 1980f) e *O eu e o id* (Freud, 1980i).

> [...] os conflitos entre o eu e o ideal [...] em última análise refletirão o contraste entre o que é real e o que é psíquico, entre o mundo externo e o mundo interno. [...] A tensão entre as exigências da consciência e os desempenhos concretos do eu é experimentada como sentimento de culpa. Os sentimentos sociais repousam em identificações com outras pessoas, na base de possuírem o mesmo ideal do eu. (Freud, 1980i, p.51-2)

Freud (1980i, p.84-6) atribui ao supereu "as funções de auto-observação, de consciência (moral) e de manter o ideal". Aqui o ideal do eu aparece como uma das funções do supereu. Diz respeito à influência da antiga representação parental. Portanto, há uma distinção entre supereu (uma instância) e ideal do eu (uma função ligada à influência parental) e que Freud retoma ao final em *Esboço de psicanálise* (Freud, 1980k).

A mudança do eu ideal para o ideal do eu se articula ao complexo de Édipo, o qual é regulado pela angústia de castração. É importante, portanto, que o eu não se estabeleça como sendo sua própria origem (eu ideal) e que reconheça suas insuficiências em face de um ideal colocado como objetivo a ser atingido (ideal do eu). Essa ação em que um eu (eu ideal) se dirige a outro eu (ideal do eu) faz parte do complexo processo de identificação. O tema da identificação é central na obra freudiana. Foi tratado desde o início, principalmente, por conta dos sintomas histéricos. Freud (1980c) procurou mostrar que a identificação não era uma simples imitação, mas havia uma apropriação baseada em um elemento comum inconsciente: uma fantasia. Na construção de sua obra, o conceito de identificação foi sendo mais bem elaborado, como em *Totem e tabu* (Freud, 2012), *Sobre o narcisismo: Uma introdução* (Freud, 1980f) e, principalmente, a partir da segunda tópica a identificação foi enriquecida e ampliada como em *Psicologia das massas e análise do eu* (Freud, 2011a) e *O eu e o id* (Freud, 1980i).

Interessa-nos, aqui, o prisma da identificação tratado no contexto de *Psicologia das massas e análise do eu*: a forma de identificação por meio do sintoma. Na formação do sintoma, escreve Freud:

> [...] a identificação desconsidera totalmente a relação objetal com a pessoa copiada. [...] o mecanismo é aquele da identificação baseada em querer ou poder colocar-se na mesma situação. [...] A identificação através do sintomA vem a ser, desse modo, o indício de um local de coincidência dos dois Eus, que deve permanecer reprimido.[5] (Freud, 2011a, p.50)

Nesse texto, ele define outras modalidades de identificação: 1) como forma originária de um laço afetivo com o objeto; 2) como substituto regressivo de uma escolha de objeto abandonada, em que de maneira regressiva a identificação aparece no lugar da escolha de objeto e a escolha de objeto regride para a identificação (como é o caso de Dora, por exemplo, que imita a tosse do pai, ou seja, seu sintoma se constitui pela imitação do sintoma da pessoa amada).

Para o autor, o laço mútuo entre os membros de um grupo é da natureza desse tipo de identificação (por meio do sintoma), baseada em uma importante *qualidade emocional comum que reside na natureza do laço com o líder*. Assim introduz o conceito de identificação como o mecanismo que incute o líder (o ideal) em cada ser humano, provocando nele o amor, a veneração e permitindo a passagem do amor ao líder (ideal), ao amor dos outros. As formações coletivas só são compreendidas se associadas ao mecanismo de identificação. A estrutura libidinal do grupo "remonta à diferenciação entre Eu e ideal do Eu, e ao duplo tipo de ligação por ela possibilitada – *identificação e colocação do objeto no lugar do ideal do Eu*" (Freud, 2011a, p.73-4 [grifo nosso]).

O desenvolvimento do ideal do eu envolve um processo de idealização, por meio do qual o "objeto, sem qualquer alteração em sua natureza, é engrandecido e exaltado na mente do indivíduo" (Freud, 1980f, p.36), dá-se uma hipercatexia do objeto pelo eu e à custa do eu. Nesse caso, o objeto idealizado foi colocado no lugar do ideal do eu, havendo um empobrecimento e enfraquecimento do eu. Portanto, o mecanismo de substituição implica uma conservação do objeto.

5 Leia-se recalcado, ou seja, relativo a *Vedrängung* freudiana.

Já na identificação, o objeto foi perdido ou abandonado e, assim, ele é novamente integrado ao eu, segundo o modelo do objeto perdido, o que implica uma modificação ou alteração do eu. Para Freud a essência real da questão é: "que o objeto seja colocado no lugar do eu ou do ideal do eu" (Freud, 2011a, p.57). É a identificação integrada à formação do ideal do eu que articula o funcionamento dos indivíduos nos grupos e nas instituições. É essa dupla espécie de vínculo que regula a ação política e o exercício do poder.

Nesse artigo, é por meio da hipnose e da paixão amorosa que Freud explica a relação do líder com o grupo pela oposição do mecanismo de identificação ao de substituição: de colocar o objeto no lugar de uma instância. O líder do grupo toma o lugar do ideal do eu de seus membros, assim como faz o hipnotizador que se coloca no lugar do ideal do eu.

Na fascinação própria ao estado amoroso apaixonado, assim como ao estado hipnótico, subjaz um superinvestimento do objeto à custa do eu. O autor descreve o desenvolvimento desse estado extremo como *servidão*. Na hipnose, "existe a mesma sujeição humilde que há para com o objeto amado. Há o mesmo debilitamento da iniciativa própria do sujeito" (Freud, 2011a, p.57). A relação hipnótica isola um elemento importante na complicada textura do grupo: a relação do indivíduo com o líder (do eu com o ideal). Ambas as relações não diferem em sua estrutura libidinal.

É preciso distinguir a relação amorosa em que o amor é partilhado daquela em que há o fascínio. No primeiro tipo de vínculo afetivo, os sujeitos se encontram; enquanto no segundo, um objeto idealizado é colocado no lugar do ideal do eu, o que significa que o eu "substitui o seu constituinte mais importante pelo objeto" (Freud, 2011a, p.57). Segundo o autor, essa é a diferença entre a identificação e a servidão.

A construção da identificação e dos ideais, seja do indivíduo, seja do grupo, é marcada por processos subjetivos que devem ser desenvolvidos para que sejam mantidas tanto a organização individual (organização psíquica) quanto a organização social. Esses processos dão-se entre duas formas de existência da subjetividade: entre os

registros do narcisismo (eu ideal/amor de si) e da alteridade (ideal do eu, supereu/amor de outro).

O desenvolvimento do eu constitui-se no distanciamento do narcisismo primário e nas tentativas de recuperar a satisfação narcísica "perdida" por meio dos investimentos nos objetos e na tentativa de identificação aos ideais (ou ideal do eu), segundo Freud (1980f). Entretanto, concomitantemente, o eu tem uma tendência a voltar para o eu ideal, para o estado de total onipotência, ou seja, para o regime do narcisismo primário e do desamparo original (*Hilflosigkeit*), na produção de formas de subjetividade marcadas pela passividade e servidão, como é o caso do pânico que é compreendido, por um lado, como uma evidência clínica do desamparo, e, por outro, como uma expressão do mal-estar na atualidade, um dos efeitos do desamparo do sujeito contemporâneo. O pânico seria uma expressão de um modo que o sujeito encontrou de se organizar na sociedade contemporânea respondendo aos subsídios que a organização social atual oferece para que ele se sustente para além da cena familiar. Essa hipótese é pertinente, na medida em que Freud (2011a) descreve o pânico, por um lado, como um fenômeno do campo da angústia e, por outro, como algo advindo de uma estrutura de relação de grupo (Menezes, 2006).

Lembremos que para o autor os perigos são sempre de natureza pulsional. Mais que uma ameaça de morte, os perigos reais que a natureza comporta são uma ameaça a nosso narcisismo, uma ameaça à imagem amada de nós mesmos. Os perigos reais são avaliados segundo o referencial narcísico.

Para Freud (2011b, p.51) "a apavorante impressão do desamparo infantil despertou a necessidade de proteção através do amor". Na função de proteção, a mãe "é logo substituída pelo pai mais forte, que a conserva ao longo de toda infância" (ibidem, p.43). O desamparo tem papel principal na formação do complexo paterno e da religião:

> [...] é minha tarefa indicar os caminhos de ligação entre [...] o complexo paterno e o desamparo (*Hilflosigkeit*) e a necessidade de proteção do homem. Não é difícil encontrar essas ligações. Elas

> consistem na relação entre o *desamparo da criança* e o desamparo do adulto que é continuação daquele [...] a defesa contra o desamparo infantil empresta seus traços característicos à reação contra o desamparo (*Hilflosigkeit*) que o adulto é forçado a reconhecer, reação que é, precisamente, a formação da religião. (ibidem, p.43-4)

Mas, "a percepção da continuidade desse desamparo ao longo de toda vida foi causa de o homem se aferrar à existência de um outro pai – só que agora mais poderoso" (ibidem, p.51), isto é, que dê garantias à estabilidade do mundo, de um ideal protetor de todos os perigos. Tal aspecto nos remonta ao pânico, que diz respeito à angústia despertada pelo desabamento da ilusão de um ideal protetor onipotente, que garantia a estabilidade do mundo psíquico organizado longe de incertezas, da falta de garantias e de indefinições. A motivação básica do pânico é o rompimento com o ideal, o que só é possível porque o vínculo libidinal do ego com seu ideal é frágil. No pânico, há uma "função paterna falha" que é compensada pela "idealização do pai", isto é, pela colocação do objeto de amor no lugar do ideal. No pânico o objeto de amor não foi dado como verdadeiramente perdido. Assim, a idealização do objeto é mantida por uma hipercatexia do ego às expensas dele, o que implica o seu empobrecimento e enfraquecimento (Menezes, 2006, Pereira, 1999).

O sujeito que sofre de pânico condiciona sua existência à presença em pessoa do *Grande Fiador Transcendental* (Pereira, 1999), e desse modo seus laços com o outro implicam um pacto masoquista, em que o que está em primeiro plano não é o prazer com a dor, mas a proteção do desamparo (Menezes, 2006), como na assertiva: "você me protege do desamparo e em troca eu me submeto a qualquer coisa". O masoquismo é um elemento importante para compreendermos os laços sociais contemporâneos, tendo em vista que, em consequência das modalidades emergentes de subjetivação, que fazem do masoquismo uma maneira de tentar evitar o desamparo na contemporaneidade, institui-se a tendência de um pacto masoquista subjacente à experiência do sujeito contemporâneo. Por conseguinte, as psicopatologias contemporâneas, enquanto um processo de

produção social – como ilustra o pânico –, podem ser entendidas como defesas fálicas contra o desamparo, na perspectiva de que o sujeito se protege de sua impotência de base pela ilusão do poder fálico, o que tampona a falta e o mantém longe da castração. Entendemos que no pânico o sujeito está aprisionado e submisso à figura da mãe fálica e, com isso, não se desloca do registro da onipotência primordial, tampouco se arriscando na aventura da experiência da castração. O apego dependente e concreto a alguém ou situação estável – que cumpre o papel do grande fiador da estabilidade do mundo daqueles que sofrem de pânico – é uma compensação para a incapacidade de lidar com a falta e a castração.

Freud (2011b) mostra que a necessidade de proteção perdura por toda a vida. Quando a criança descobre que a força do pai é limitada, ou seja, que ele não garante tudo na vida, ela retorna para aquele pai da infância, supervalorizando-o e o transforma em divindade. A ilusão de que há uma "Providência Divina", que nos governa com amor, diminui nossos medos em relação aos "perigos da vida". Os conflitos da infância, que surgem do complexo paterno e que nunca foram superados inteiramente, "são dela retirados e levados a uma solução universalmente aceita", o que constitui para o psiquismo individual a experiência de um alívio enorme. Contudo, "todas essas coisas são ilusões". Ilusão no sentido de que "uma realização de desejo constitui fator proeminente em sua motivação e, assim procedendo, há o desprezo de suas relações com a realidade". Um exemplo é que "o estabelecimento de uma ordem moral mundial assegura a realização das exigências de justiça, que com tanta frequência permaneceram irrealizadas na civilização humana" (ibidem, p.43-4).

É fundamental refletir sobre a questão do eu, dos ideais e da identificação, tendo em vista a importância desses elementos para a constituição do indivíduo e dos grupos, o que fundamenta a compreensão de fenômenos sociais como o *complexo fenômeno social e global da precarização do trabalho* que, sob o ponto de vista da psicanálise, pode ser compreendido como um dos efeitos do mal-estar atual, em especial, no campo do trabalho que assume uma direção marcadamente perversa (Menezes, 2010a).

O desamparo no campo do trabalho e a dimensão sociopolítica do sofrimento

Para finalizar, proponho uma reflexão no campo de problematização do desamparo na constituição da subjetividade, em especial, a partir de sua relação com o trabalho.

Do ponto de vista freudiano, o trabalho é um elemento essencial da vida humana, tendo em vista sua função estruturante, seja ao possibilitar destinos para as pulsões, seja ao assegurar ao sujeito um lugar no circuito social. É, portanto, uma das peças fundamentais na problemática da identidade e na manutenção da civilização. O trabalho é um instrumento que o homem criou para lidar com seu desamparo (*Hilflosigkeit*) e viver em sociedade. A essência da noção freudiana de "trabalho" (*Arbeit*) reside nas operações do psiquismo (trabalho do sonho, trabalho do luto, elaboração psíquica, dentre outros). O trabalho como ofício é uma ocasião para elaboração psíquica, constitui-se em um dos meios de expressão do sujeito, podendo propiciar a sublimação se houver ligação afetiva com o trabalho e, portanto, pode ser fonte de saúde ao dar destinos criativos para o desamparo (Menezes, 2010b).

Tendo em vista que, em vários momentos, a vida se torna árdua e difícil, Freud (1980j) nos aconselha a não dispensar medidas paliativas que nos ajudem a suportá-la. E o trabalho é um "derivativo poderoso" para lidar com a vida. Viver requer trabalho (*Arbeit*). A "ênfase no trabalho" constitui-se em uma técnica na arte de viver, uma técnica para afastar o sofrimento, agindo nos impulsos por meio dos deslocamentos libidinais para o trabalho e os relacionamentos humanos a ele vinculados. Entretanto, nas condições atuais do mal-estar caracterizado pelo excesso pulsional e pela fragilidade de simbolização, o trabalho tende a ser amorfo, sem contorno e definição claros, é liquefeito e sustentado na flexibilidade e desregulamentação, promove destinos funestos para o desamparo, como a vivência de precarização, uma dimensão de perdas relativas ao mal-estar no campo do trabalho (Menezes, 2012b). Esse quadro pode ser compreendido como um dos efeitos do neoliberalismo na saúde

dos trabalhadores, como o desgaste e a corrosão da subjetividade, um sofrimento de origem sociopolítica (Menezes, 2019).

Para a psicanálise, os laços sociais são laços discursivos que se concretizam nas formas de relações em determinado tempo e lugar. São laços que enredam o sujeito simultaneamente no jogo afetivo e libidinal e também no jogo político, criando um discurso que equipara o campo simbólico da cultura e da linguagem, naturalizando-se e promovendo um efeito alienante sustentado por um equívoco na relação social com o outro que evita dar visibilidade aos embates sociais e políticos que estão na sua base, como nos alerta Rosa (2016). Segundo a autora, esse discurso social é emissário de uma verdade com valor a-histórico e apolítico, porém sustentado por interesses políticos e econômicos. O discurso social atual é o da lei do mercado livre, das relações de poder e governabilidade do trabalho sobre os trabalhadores, que captura o sujeito-trabalhador nas suas malhas seja na constituição subjetiva seja nos meios que produzem a destituição subjetiva, ficando o sujeito submetido, excluído do modelo neoliberal.

A problematização da articulação sujeito e enlaçamento social nos remete para a concepção de *psicanálise implicada:*

> [...] ou seja, é pela escuta dos sujeitos situados precariamente no campo social que construímos as teorizações sobre os modos como são capturados e enredados em seu desejo e gozo na máquina do poder, de modo a terem suspenso seu lugar discursivo. [...] Esse enredamento nos processos de constituição e de destituição do sujeito pode ser elucidado pela via da historização dos laços sociais em dados grupos sociais. (Rosa, 2012, p.68)

A precarização do trabalho é um complexo processo que articula os aspectos social, econômico e político da vida humana, afetando a vida no trabalho e fora dele. Diz respeito ao aumento e a intensificação da força de trabalho que se estrutura em bases cada vez mais desregulamentadas, em que existe um processo de perda de estabilidade e da exploração do trabalho, tornando as relações de trabalho indefinidas e caracterizadas por um vínculo instável, flexível e frágil,

portanto, com perda de direitos, adoecimentos de toda ordem e enfraquecimento das organizações coletivas (Antunes, 2006, 2007, 2018; Druck; Franco, 2007, 2008).

A precarização do trabalho é compreendida como um efeito nefasto da reestruturação produtiva e da globalização dos mercados financeiros que, no contexto brasileiro, tem suas especificidades em relação a outros contextos como o europeu, principalmente, por conta do processo de conformação das políticas sociais e das instituições de bem-estar no Brasil. Soma-se a isso a referência à escravidão na gênese da sociedade e do Estado brasileiros que, sob o ponto de vista psicanalítico, pode ser compreendida como uma marca traumática (Kaës, 2014, 2017; Kaës et al., 2001) que produz efeitos nas subjetividades, a exemplo da produção de formas de subjetividade marcadas pela passividade, assim como a reatualização do mecanismo de dominação perversa.

A *precarização do trabalho* é considerada a implicação mais importante da *flexibilização*, que aliada à desregulamentação sustenta uma condição de trabalho precarizada visível, principalmente nas formas de subcontratação, terceirização e, atualmente, pelo trabalho intermitente (contrato zero hora) – que aliado a prevalência do negociado sobre o legislado são os dois aspectos piores da reforma trabalhista de 2017 (Dieese, 2017) –, o que traz efeitos deletérios à saúde dos trabalhadores, em especial, no aspecto mental, como o desgaste e a corrosão da subjetividade.

Um exemplo ilustrativo do quadro tendencial de precarização estrutural do trabalho, que ocorre em escala global, são os imigrantes, principalmente aqueles que entram pela "porta dos fundos" do país, numa situação de indocumentação. Constituem-se na parte mais representativa dos imigrantes e refugiados no Brasil, geralmente com um perfil socioeconômico vulnerável e que Alves (2015) designou de *periféricos na periferia*, tendo que enfrentar o trabalho precarizado, assim como preconceitos de uma sociedade com herança escravista. Configuram uma classe trabalhadora superexplorada e discriminada (Antunes, 2018; Alves, 2015) que precisa urgentemente de cuidados e intervenções sociais. A situação dos imigrantes

no mundo, segundo Antunes (2018, p.72), pode ser compreendida como "a ponta mais visível do *iceberg* no que concerne à precarização das condições de trabalho no capitalismo atual".

Os modos de subjetivação emergentes criam condições de possibilidade para laços sociais com características perversas, numa montagem em que só há duas posições possíveis: a do dominador e a do dominado, restando ao trabalhador a posição de submissão, de servidão, na medida em que a montagem perversa se caracteriza como uma aliança que encontra eco contra o desamparo, em que o mecanismo de *dominação perversa* se constitui em um modo de evitar o confronto com o desamparo. Por um lado, formas que, supondo triunfar sobre a condição de desamparo, alimentam-se do horror do outro, acreditando assim dominar tal condição; e por outro, formas de subjetivação que, acreditando se proteger do horror do desamparo, privilegiam experiências de assujeitamento ao outro (Menezes, 2012b; Birman, 2006). Trata-se de "estratégias políticas de destituição do sujeito e nesse cenário nem todos pagam o mesmo preço peça civilização" (Rosa et al., 2017, p.364).

Se, sob o ponto de vista sócio-histórico, o processo da precarização do trabalho aumenta os riscos e agravos à saúde dos trabalhadores, sob o prisma psicanalítico, favorece, estimula e intensifica uma condição de submissão no trabalho e uma forma de *dominação perversa*. O "trabalho" hoje tende a ser fortemente marcado como uma questão de sobrevivência, expressando uma sujeição à necessidade, em que o trabalhador vai perdendo a modalidade *bios*, ficando reduzido à modalidade *zoé*, nos dizeres de Hannah Arendt (2007), ao labor, à pura vida biológica.

No momento atual de fragmentação, isolamento e vulnerabilidade, de crise política e econômica, agrava-se ainda mais o sofrimento das pessoas e o modo como vivem esse sofrimento. É urgente a escuta psicanalítica dos sujeitos que ocupam lugar de dejeto no campo do social quer por exclusão de gênero, etnia, econômica, dentre outras. Interessa-nos o trabalhador.

A psicanálise nos oferece dispositivos clínicos adequados ao trabalho com a dimensão sociopolítica do sofrimento, de modo que

uma direção possível de tratamento é a psicanálise clínico-política, em que a direção da escuta visa separar a alienação estrutural do sujeito da alienação ao discurso social e ideológico do poder, de modo que o sujeito não se equivoque no discurso que confunde o impossível (falta) com o proibido (lei) e tome o discurso como simbólico (Rosa, 2016; Rosa et al., 2017). Por essa prática podemos promover intervenções estratégicas que objetivam romper a alienação, possibilitando aos sujeitos-trabalhadores recontar sua história, isto é, redefinir criticamente sua história, interrogando-se sobre a modalidade de laço social que o enreda e ser sujeito de si mesmo no coletivo.

Para a psicanálise, a escuta do sujeito deve estar lá onde o desamparo se constitui, e nós, psicanalistas, não devemos nos poupar dos efeitos ético-políticos de nossa prática, procurando alcançar a subjetividade de nosso tempo.

Referências

ALVES, P. V. M. *Imigração na modernização dependente*: "braços civilizatórios" e a atual configuração polarizada. Campinas, 2015. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

ANTUNES, R. (Org.) *Riqueza e miséria do trabalho no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2006.

______. Dimensões da precarização estrutural do trabalho. In: DRUCK, G.; FRANCO, T. (Org.) *A perda da razão social do trabalho*: terceirização e precarização. São Paulo: Boitempo, 2007. p.13-22.

______. *O privilégio da servidão*: O novo proletariado de serviços na era digital. São Paulo: Boitempo, 2018.

ARENDT, H. *A condição humana*. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

BIRMAN, J. *Por uma estilística da existência*. São Paulo: Editora 34, 1996.

______. *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo: Editora 34, 1997.

______. *O mal-estar na atualidade*: a psicanálise e as novas formas de subjetivação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

______. *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

DIEESE – Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos. *A reforma trabalhista e os impactos para as relações de trabalho no Brasil,* Nota Técnica – NT n.178, maio de 2017. Disponível em: <https://www.dieese.org.br/notatecnica/2017/notaTec178reformaTrabalhista.html>.

DRUCK, G.; FRANCO, T. (Org.) *A perda da razão social do trabalho*: terceirização e precarização. São Paulo: Boitempo, 2007. p.81-94.

______. *O* trabalho contemporâneo: precarização e saúde mental. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE SAÚDE MENTAL E TRABALHO. São Paulo, 28 e 29 de novembro de 2008, p.1-14.

EVANS, D. *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires; Barcelona; México: Paidós, 1997.

FERREIRA, A. B. H. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FREUD, S. [1895(1950)] Projeto para uma psicologia científica. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago Editora, 1980a. v.I, p.303-409.

______. [1896] A etiologia da histeria. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago Editora, 1980b. v.III, p.217-44.

______. [1900] A interpretação dos sonhos. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1980c. v.5, p.361-751.

______. [1908] Moral sexual "civilizada" e a doença nervosa moderna. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1980d. v.IX, p.187-212.

______. [1909] Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1980e. v.X, p.13-154.

______. [1914] Sobre o narcisismo: uma introdução. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1980f. v.XIV, p.85-119.

______. [1916-1917] Conferências introdutórias sobre psicanálise: Conferência XXV – A angústia. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud,* Rio de Janeiro: Imago, 1980g. v.XVI, p.457-79.

______. [1918 (1914)] História de uma neurose infantil. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1980h. v.XVII, p.19-153.

______. [1923] O ego e o id. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1980i. v.XIX, p.13-83.

______. [1930] O mal-estar na civilização. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1980j. v.XXI, p.75-177.

______. [1940 (1938)] Esboço de psicanálise. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1980k. v.XXIII, p.165-331.

______. [1915] Artigos metapsicológicos. In: ______. *Obras completas Sigmund Freud.* São Paulo: Cia. das Letras, 2010. v.12.

______. [1921] Psicologia das massas e análise do eu. In: ______. *Obras completas Sigmund Freud*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011a. v.15, p.13-113.

______. [1927] *O futuro de uma ilusão*. Porto Alegre: L&PM, 2011b.

______. [1913] Totem e tabu. In: ______. *Obras completas Sigmund Freud.* São Paulo: Cia. das Letras, 2012. v.11.

______. [1930] O mal-estar na civilização. In: ______. *Obras completas Sigmund Freud.* São Paulo: Cia. das Letras, 2013. v.18, p.141-71.

______. [1926] Inibição, sintoma e angústia. In: ______. *Obras completas Sigmund Freud.* São Paulo: Cia. das Letras, 2014. v.17, p.13-123.

KAËS, R. *As alianças inconscientes.* São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

______. *O aparelho psíquico grupal.* São Paulo: Ideias & Letras, 2017.

KAËS, R. et al. *Transmissão da vida psíquica entre gerações*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2001.

LACAN, J. [1953-1954] Os escritos técnicos de Freud. In: ______. *O Seminário: Livro 1.* Rio de Janeiro: Zahar, 1996. p.152-67.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da psicanálise.* 9.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

MENEZES, L. S. de *Pânico: efeito do desamparo na contemporaneidade*. Um estudo psicanalítico. São Paulo: Casa do Psicólogo; Fapesp, 2006.

______. *Um olhar psicanalítico sobre a precarização do trabalho*: desamparo, pulsão de domínio e servidão. São Paulo, 2010a. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.

______. Por uma noção freudiana de trabalho (*Arbeit*). *Boletim Formação em Psicanálise*, v.18, n.1, p.87-98, 2010b.

______. *Desamparo*. 2.ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2012a. (Col. Clínica Psicanalítica, v.45)

______. *Psicanálise e saúde do trabalhador: nos rastros da precarização do trabalho.* São Paulo: Primavera Editorial, 2012b.

______. Clínica psicanalítica e conexões com a saúde do trabalhador: o desamparo no campo do trabalho. In: I SIMPÓSIO DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE PSICANÁLISE DE SÃO PAULO. O mesmo, o outro: Psicanálise em Movimento, agosto de 2018, *Anais*... fevereiro, v.1, n.5, 2019. Disponível em: <http://livro.link/isbsbpsp>.

MIJOLLA, A. *Dicionário internacional da psicanálise.* Rio de Janeiro: Imago, 2005.

PEREIRA, M. E. C. *Pânico e desamparo: um estudo psicanalítico.* São Paulo: Escuta, 1999.

ROSA, M. D. Migrantes, imigrantes e refugiados: a clínica do traumático. *Revista de Cultura e Extensão USP*, v.7, p.67-76, 2012.

______. *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento.* São Paulo: Escuta; Fapesp, 2016.

ROSA, M. D. A.; ESTEVÃO, I. R.; BRAGA, A. P. M. Clínica psicanalítica implicada: conexões com a cultura, a sociedade e a política. *Psicologia em Estudo,* v.22, n.3 p.359-69, 2017.

WAHRIG, G. *Deutsches Wörterbuch*. Münch: Verlag, 2002.

ZIMERMAN, D. E. *Vocabulário contemporâneo de psicanálise.* Porto Alegre: Artmed, 2001.

2
Para introduzir o desamparo na obra de Freud

Guilherme Magnoler Guedes de Azevedo

Introdução

A ideia de abordar o tema desamparo na obra de Freud veio de um convite que recebi de amigos queridos da Unesp de Bauru, onde há um grupo de estudos e pesquisa em Psicanálise: o Neeppsica. O tema foi apresentado inicialmente na forma de uma palestra na V Jornada de Psicanálise da Unesp e foi posteriormente mais bem desenvolvido em outras ocasiões.

No presente capítulo, pretendo aproveitar o tema do desamparo para abordar algumas questões importantes na obra de Freud. Uma delas é a relevância da sexualidade, que gera até hoje acusações de que Freud só "falava em sexo", ou seja, aquilo que é considerado como o "pansexualismo" freudiano. Pretendo demonstrar o motivo pelo qual a sexualidade é fundamental na obra de Freud, articulá-la com o conceito de desamparo, assim como alguns outros, como os seguintes: agressividade, complexo de Édipo, angústia e castração.

Desamparo não é um conceito psicanalítico, mas uma caracterização da condição humana que veio da religião, da filosofia, e assim por diante, muito embora a psicanálise necessariamente se aproprie dele. Não encontramos na obra de Freud uma teorização clara e estruturada sobre o tema. Ao mesmo tempo, o desamparo é

provavelmente um dos termos ou noções isoladas que melhor definem a psicanálise freudiana, e Freud estava ciente disso.

Certa vez, Freud, ao ser muito bem recebido nos Estados Unidos para o ciclo de palestras que deu origem às famosas *Cinco lições de Psicanálise* (Freud, 1996c), ironizou a recepção dizendo: "Eles não sabem que lhes estamos trazendo a peste" (apud Roudinesco; Plon, 1997, p.587). É verdade que ele não fala ali em desamparo, mas o uso do termo "peste" indica que a psicanálise escancara a miséria humana. Do mesmo modo, em outro momento, ele afirma que a humanidade sofreu ao longo da sua história três grandes golpes ao seu narcisismo (Freud, 1996j). O primeiro teria sido quando Copérnico demonstrou que a terra não era o centro do universo, nos deslocando do centro do espaço. A segunda ferida narcísica na humanidade foi quando Darwin disse que o ser humano teria um ancestral comum com os macacos, portanto colocando-nos em par de igualdade com as demais formas de vida. Já o terceiro grande golpe teria sido desferido pelo próprio Freud, ao afirmar que o eu não seria senhor em sua própria casa, ou seja, que nós somos em grande parte regidos por questões inconscientes.

Considerando que o narcisismo, para Freud, é o investimento de libido sobre o ego necessário à constituição e manutenção de sua identidade e funcionalidade, a ideia de um "golpe" ou "ferida" sobre ele indica escancarar para o ser humano a sua posição fundamental de um ser desamparado. Ser desamparado e lutar contra o desamparo seriam, portanto, problemáticas centrais do indivíduo.

No que diz respeito ao motivo de o ser humano ser desamparado, escolhi falar sobre o tema a partir da minha visão pessoal sobre esse na obra de Freud. Estou apontando isso porque não ficarei rigorosamente preso ao texto freudiano. Vou antes dizer o que penso em cima daquilo que ele disse, *amparado*: 1) em minha experiência clínica como paciente e como analista; 2) em meus estudos dos autores pós-freudianos; 3) em meu conhecimento da epistemologia genética de Jean Piaget.

O "Biológico" em questão

A obra de Freud pode ser vista como um longo e lento desprendimento da neurologia e da biologia rumo à psicologia. Contudo, apesar desse marcante movimento, Freud se mantém fiel às suas raízes biológicas e à busca por explicações causais sobre algumas questões evolutivas, que seriam determinadas de forma hereditária. Ou seja, ele nunca perdeu esse "DNA", por assim dizer. Por exemplo, em vários momentos de sua obra, quando tinha que explicar algo de natureza obscura, recorria à biologia, tanto a uma visão darwiniana mais geral sobre a evolução das espécies, quanto uma certa ideia de extração lamarckista sobre a herança dos caracteres adquiridos, expressada na adesão à hipótese de Haeckel sobre a recapitulação filogenética (Mezan, 2014). Isso acontecia sobretudo pela sua adesão ferrenha à cosmovisão das ciências da natureza (Freud, 1996o) e, portanto, a legitimação da psicanálise como ciência deveria passar necessariamente por um endosso biológico. Essa posição é particularmente explícita e exemplar no tardio *Esboço de psicanálise* (Freud, 1996q), onde a natureza biológica da pulsão é atestada como princípio de toda a construção metapsicológica.

É exatamente nesse ponto que meu ponto de vista estará influenciado pelas ideias de Jean Piaget, uma vez que esse autor se desprendeu da Biologia no que diz desrespeito ao desenvolvimento das estruturas mentais (embora aponte alguns isomorfismos entre as estruturas mentais e biológicas). Piaget não acredita em estruturas psíquicas inatas, ou seja, na noção que veio da filosofia desde os tempos imemoriais com Platão, até a herança kantiana das chamadas categorias *a priori* do entendimento como fundamento do sujeito transcendental do conhecimento (Benevides; Colaço, 2004). Ele acredita que o psiquismo – e seus alicerces mais básicos, como as noções de espaço e tempo – é *construído* (daí o construtivismo) por meio de um processo funcional invariante no qual o aspecto central são as trocas com o meio (Piaget; Inhelder, 1998). Temos assim que ao longo do desenvolvimento do indivíduo sua mente se constrói por meio de uma interação entre o organismo e o meio ambiente

devido a um funcionamento específico (tendência a se organizar e trocas com o meio). Essa ideia de que a mente humana tem que ser construída, ou seja, de que não existem estruturas psíquicas *a priori*, está baseada na crença de que há um descolamento de determinantes biológicos hereditários. Essa ideia piagetiana é fundamental para o raciocínio que vou apresentar.

Todos os animais (incluindo os seres humanos, naturalmente), sem exceção, possuem algumas características que são essenciais à manutenção da vida. Dessas características, três se destacam e são fundamentais para a manutenção e perpetuação da espécie: (1) a inteligência; (2) a sexualidade; e (3) a agressividade. No que diz respeito à inteligência, nos seres humanos ela será dotada de diversas qualidades não encontradas nos demais animais: capacidade de simbolizar, de utilizar signos verbais, de refletir etc.

Fundamentalmente, portanto, há inteligência (conhecimento), sexualidade (prazer-amor) e agressividade (reação ao desprazer-ódio). Claro que há diversas nuanças e complicações em torno desses temas, mas, no geral, a psicanálise gira em torno desses três eixos. Cabe lembrar as experiências prototípicas de dor e satisfação de Freud (1996a), na ambivalência amor e ódio em Freud e Klein e, acima de tudo, nos vínculos de amor (L), ódio (H) e conhecimento (K) de Bion (Knobloch, 1991).

Todos os animais são inteligentes. Podemos tomar, por exemplo, a complexa organização dos insetos sociais como as abelhas e as formigas. A inteligência desses animais é impressionante, mas devemos lembrar que é essencialmente sensório-motora, o que quer dizer que não chega ao nível do pensamento. Assim, está ligada e totalmente dependente de determinantes biológicos. Essa montagem de caráter instintivo é o que em etologia se costumou chamar de padrões fixos de comportamento ou ação: formas adaptadas e efetivas de resposta comportamental em relação ao meio ambiente que são programadas geneticamente (Zuanon, 2007). Isso quer dizer basicamente que as abelhas vêm ao mundo prontas (ou quase prontas, pois mesmo os instintos necessitam ser exercitados), sabendo tudo o que têm que fazer, ou melhor, agem de acordo com uma determinação hereditária

para lidar com situações específicas. Contudo, apesar de complexa e altamente organizada, o fato de já vir pronta, ou seja, presa ao instinto, faz que seja limitada por esse. Esse aspecto é capital. *Repetindo, a inteligência instintual é limitada pelos mesmos determinantes biológicos responsáveis por sua complexidade*. Esse é o preço que se paga por receber algo pronto, ligado ao biológico: que seja limitado e não passível de desenvolvimentos; uma abelha não consegue alterar sua forma de lidar com a realidade.

Já o ser humano, ao longo do desenvolvimento filogenético, foi abrindo mão de determinantes biológicos para nascer cada vez mais desamparado e totalmente despreparado para a vida; esse foi o preço pago para se livrar das limitações impostas pelo biológico. Graças a isso, à plasticidade do sistema nervoso central e à interação do indivíduo com o meio ambiente, esse pôde construir estruturas cognitivas muito mais profundas do que qualquer outro animal, chegando até o pensamento hipotético dedutivo do adulto. Mas, como diz o ditado, nada é de graça nesse mundo. Ou seja, não bastaria ter a cognição livre em relação a determinantes biológicos se outros entraves fossem mantidos, de modo que não foi só a inteligência que teve que se desprender de determinantes biológicos no ser humano, mas também a sexualidade e a agressividade. É por isso que dizemos que a sexualidade humana não é regida pelo princípio de reprodução, como nos outros animais. Ela não é ativada com essa finalidade em determinado momento específico. Assim, está *solta*. Ao dizer que a sexualidade vem solta, quero afirmar que ela é regida por outro princípio. Freud (1996f) vai dizer que ela é regida pelo *princípio do prazer*. A agressividade também vem solta, não estando presa a determinantes biológicos do tipo vou agredir para me defender do meio ou atacar o meio para me alimentar. Sendo assim, a sexualidade e a agressividade podem se ligar a qualquer coisa, objeto ou situação.

O que estou tentando demonstrar é que todas as aquisições humanas, desde as mais sublimes e admiráveis até as mais horríveis e repudiáveis, ou seja, todas as conquistas e atrocidades se devem ao fato de agressividade e sexualidade terem se descolado de determinantes biológicos: a arte, a literatura, a ciência, a generosidade, o

amor, o altruísmo, a vida em sociedade; a guerra, a tortura, os crimes passionais, a inveja, o egoísmo etc., tudo se deve a esse fato. É importante notar que nem a sexualidade nem a agressividade são boas ou más em si mesmas. É a forma como elas se fundem que determinará o caráter humano. O desejo, por exemplo, pode ser positivo e levar à admiração de algo ou alguém, mas, ao mesmo tempo, faz parte da estrutura da inveja. A agressividade pode ser utilizada de uma forma positiva para se construir, mas ao mesmo tempo pode ser utilizada para a guerra e a tortura. A barbaridade e a crueldade são absolutamente humanas. Nenhum animal mata por inveja ou tortura por ciúmes.

Não sabemos como foi que esse descolamento de determinantes biológicos se deu, mas a verdade é que fez que todas as condutas humanas sejam moldadas pela sexualidade e pela agressividade. É por isso que ambas são tão caras à psicanálise. Não é Freud que é pansexualista, mas o ser humano que é essencialmente sexual. Nesse sentido Freud não fez concessões. Nunca cedeu à tentação de fazer a psicanálise parecer mais bonita retirando dela o peso do sexual, como o sugeriu Jung. A sexualidade e a agressividade sublimadas levam o ser humano a produzir e a construir. Sem o impulso desejante direcionado para algum objeto, não se produz nada, mas a meta não é mais sexual no sentido do princípio reprodutivo da espécie. Consiste em um impulso de trabalho canalizado para a construção de uma sociedade humana por meio da sublimação.

Isso quer dizer que toda a ação humana, sua motivação e produtividade dependem dos impulsos sexuais e agressivos que constituem nossa condição animal. Nada poder ser feito sem esses dois impulsos. Sem desejo um indivíduo não lê um livro sequer. Às vezes dizemos: "tenho prazer em meu trabalho"! Todo mundo diz que você tem que gostar do que faz. Isso é o desejo. Contudo, sem agressividade você também não lê um livro. Ler é introjetar algo, e há um quê de destrutividade necessária, e ela pode ser mais bem vista em uma fala cotidiana: "devorei o livro". O trabalho de cada indivíduo é aprender a direcionar esses impulsos, que na origem são puro prazer ou ódio sem objeto, para destinos estruturantes tanto do psiquismo quanto do próprio vínculo social.

As pessoas que têm a agressividade muito reprimida não conseguem fazer quase nada, pois a pulsão de domínio e o impulso epistemofílico são modulações de nossa agressividade. Do mesmo modo a introjeção oral depende da destruição do objeto e não há rivalidade sem agressividade. O que são as Olimpíadas senão uma sublimação do desejo e do ódio? Observemos atletas campeões, como o nadador que acaba de ganhar uma prova: ele esmurra a água, bate no peito, e assim por diante. Em esportes coletivos, como uma equipe de basquete: os jogadores trombam um no outro, se empurram, marcam posição, gritam etc. É pura agressividade sublimada.

Enfim, tudo na vida humana se deve à sublimação e à boa canalização dos impulsos de amor e ódio, da sexualidade e da agressividade. Penso ser importante considerar esses impulsos como estando soltos no princípio – que nada mais é do que a reiteração da definição metapsicológica de que nas pulsões o objeto é o que há de mais variável (Freud, 1996f). É nesse sentido que dizemos que tudo é sexual, no sentido do princípio do prazer e não da reprodução ou autoconservação da espécie. Uma sexualidade que é a busca de prazer, nos mais diferentes e variados objetos e das mais variadas formas, incluindo a agressividade, a destrutividade e o sadismo até o limite masoquista do prazer no desprazer e na própria morte.

Aliás, o descolamento freudiano dessa montagem "biológica", como se costuma dizer, vai se aprofundando ao longo de sua obra, ampliando cada vez mais o conceito de sexualidade, primeiro com as considerações sobre o narcisismo (Freud, 1996e) e depois com a introdução da pulsão de morte (Freud, 1996k). Esse novo dualismo pulsional marcará uma ruptura definitiva com a concepção funcionalista, organicista e homeostática subjacente às concepções dos princípios do funcionamento do aparelho psíquico (Campos, 2014). Pode-se, assim, afirmar que a sexualidade recebe da psicanálise também três golpes no sentido de sua ampliação: (1) do objeto genital e do interesse reprodutivo para a polimorfia perversa dos prazeres; (2) com a tomada do próprio processo de constituição e manutenção do eu como trabalho da sexualidade; (3) por fim, com a concepção de pulsão de morte como uma tendência à descarga absoluta e volta ao

estado inorgânico. Portanto, é nesse sentido que, para psicanálise, tudo na motivação humana deriva da sexualidade.

A angústia no desenvolvimento da libido

Na leitura influenciada por Piaget que fiz até aqui de Freud, tentei evidenciar e levar até às últimas consequências para pensar sobre a natureza humana o seguinte: no ser humano a sexualidade e a agressividade estão descoladas do instituto, ou seja, estão soltas de início e, quando forem limitadas, não será por determinantes biológicos, mas sociais. Se está solta, o que vai acontecer com a sexualidade? Ela vai se infiltrar em todas as condutas humanas, pervertendo-as desde a origem, por assim dizer, ou, para usar a metáfora de Laplanche (1997), *refazer os alicerces*, fundando-as em novas bases. Ela assim vai servir de energia para as condutas e processos mentais, podendo servir para intensificar o desejo e o prazer ou para se defender dele. Ela vai criar traços de caráter e estruturas de personalidade. Dependendo da fase em que ela estiver intensificada, vai expressar aspectos agressivos e destrutivos também. Tendo feito esse preâmbulo, entro agora em meu argumento principal.

Como fará o ser humano para domesticar esses impulsos que estão soltos, descolados do biológico? Terá que criar um sistema de contenção e elaboração dos impulsos de amor e ódio para fins de socialização. Obviamente não se trata de uma contenção total, mas vai ter que pelo menos direcioná-los de uma forma que seja razoável e que só reste um tanto para a sexualidade genital propriamente dita, mas organizada e inserida também em um sistema simbólico de referência e normatização. Eles precisam, vamos dizer assim, ser domesticados e cultivados para não cairmos em total anarquia ou barbárie. Enfim, precisam ser contidos e guiados. Portanto, o indivíduo terá que desenvolver um sistema para organizar esses impulsos e limitá-los.

Ao mesmo tempo, contudo, em que isso é feito, o ser humano terá que criar outro sistema. Lembremos que o ser humano, além de

ter a sexualidade e a agressividade descoladas do instinto, também não nasce com suas funções cognitivas desenvolvidas. Ou seja, não possui formas de lidar com o mundo e, principalmente, não tem recursos para se proteger do perigo. Portanto, em paralelo com a construção de um sistema que limite os impulsos, o ser humano terá que desenvolver um sistema que permita a ele lidar com o perigo. Com vimos, não ter essa estrutura desenvolvida foi um risco da saída evolutiva da espécie, na medida que o ser humano é extremamente indefeso quando nasce, em contraste patente com outros animais. Ele precisa do outro, da mãe e do pai ou quem estiver na função de cuidador para absolutamente tudo. Crianças de até 4 ou 5 anos de idade precisam do adulto para atravessar uma rua, precisam ser vigiadas para não morrer afogadas, para não cair de um precipício, e assim por diante. Trata-se de uma falta de preparo enorme para lidar com o perigo, justamente devido ao deslocamento do biológico.

Em outras palavras, o ser humano terá duas tarefas centrais em seu desenvolvimento: domesticar seus impulsos e desenvolver um sistema que emita alguma sinalização para o perigo. Esses dois sistemas, de alerta e de contenção e elaboração de impulsos, irão se encontrar em algum ponto do desenvolvimento, pois na verdade são dois termos de uma concepção fundamental da teoria freudiana sobre a dinâmica do aparelho psíquico. Esse sinal de proteção e alerta é conceituado em um texto já do final da obra sobre a teoria angústia (Freud, 1996m): *sinal de angústia*. Ou seja, o ser humano desenvolverá um sinal de angústia frente ao perigo. Será a angústia que vai fazer o ser humano fugir ou se defender de um perigo. A questão central do raciocínio que estou desenvolvendo é a seguinte: esse sistema gerador de angústia vai se encontrar com o sistema de limitar os impulsos.

Vejamos como isso se dá. O sistema de limitação e censura dos impulsos também se refere a um conceito psicanalítico específico: *castração*. Castração é a operação que mobiliza o mecanismo de defesa da repressão, base de toda a dinâmica do conflito entre inconsciente e consciente (Freud, 1996g, 1996h). Temos agora dois termos, de cada um dos sistemas, bem delimitados, a *angústia* como aspecto

central do sistema de alerta frente ao perigo, e a *castração* como aspecto central do sistema de contenção de impulsos. A integração de ambos esses sistemas formará *a angústia de castração*. Em outras palavras, o *impulso* anárquico (solto) é *perigoso* ao projeto civilizatório. Esse é, a meu ver e de forma bem resumida, o motivo pelo qual a *angústia de castração* é o centro de gravidade do sistema freudiano.

A *angústia de castração* é o núcleo de todas as psicopatologias para Freud (1996m), pois o ser humano vai se ver diante de um perigo relacionado à realização de seus impulsos de amor e ódio. Essa ameaça relacionada a amor e ódio, que causa muita angústia, vai fazer que o indivíduo precise reprimir aspectos de sua vida instintual. Nesse processo ele vai restringir seu próprio funcionamento e vida mental a ponto de cortar partes de seu próprio ego, ou seja, partes de sua individualidade e identidade que estão sendo negadas para se proteger do medo e da angústia. O problema é que também sem esses impulsos de amor e ódio o ser humano não produz efetivamente. A pessoa vai se tornando neurótica, porque fica sem acesso aos impulsos, que deveriam ser sublimados, em vez de reprimidos.

Sendo assim, Freud afirmará em muitos lugares, mas principalmente no texto sobre o mal-estar na civilização (Freud, 1996n), que *toda civilização está amparada sobre a renúncia dos impulsos de amor e ódio.* Esse é o ponto: é o cerceamento, o direcionamento, a elaboração, a domesticação e, principalmente, a sublimação desses impulsos que vão permitir a vida do ser humano em sociedade. O processo civilizatório é uma obra coletiva contínua dos impulsos humanos. Ele é a concretização do trabalho humano. Trabalho sobre a natureza, no sentido mais sociológico do termo, mas também trabalho de elaboração, construção e transformação de sentido, de desejo. Essa é uma contribuição da psicanálise, demonstrar que a civilização, a sociedade, a cultura, como queiramos chamar, pois Freud (1996n) não as diferencia, são todas formas coletivas de expressão e elaboração dos impulsos afetivos e sexuais humanos. A cultura é o amparo sedimentado, concretizado e realizado do trabalho humano de dar sentido à vida e evitar a morte. A cultura é assim o grande destino para nosso desamparo. Essa é a nossa aposta enquanto espécie, uma

aposta maravilhosa, fascinante, mas também muito perigosa e arriscada, como a História não deixa de testemunhar.

Nisso tudo é central a *angústia de castração*, mas como ela se instala no desenvolvimento individual segundo Freud? Chegamos lá por ocasião da fase fálica, entre os 3 e 5 anos de idade, na configuração do Complexo de Édipo. Como se sabe, para a psicanálise, o Complexo de Édipo é o momento estruturante da personalidade e a sua resolução gira em torno da *angústia de castração*. Resumidamente, é por se render à ameaça de castração diante do desejo incestuoso e homicida em relação aos objetos primários de amor e ódio (figura paterna e figura materna) que o ego instaura a repressão primária, erige a barreira da censura e se identifica com os ideais morais da sociedade. Antes dessa contenção organizadora e estruturante que vai então consolidar a integração dos sistemas mobilizadores de angústias e de defesas do qual falei anteriormente, a sexualidade gozava de grande liberdade (em termos freudianos, era perversa polimorfa). A agressividade também, na medida em que se articula de diferentes formas com a sexualidade. Refiro-me mais à sexualidade por dois motivos: em primeiro lugar, porque ela é de fato o paradigma para pensar o desejo e os prazeres, e, em segundo lugar, porque Freud tem uma teoria do desenvolvimento da sexualidade muito bem articulada, o que não acontece em relação à agressividade, ou seja, ele não revisou sua teoria para incluir a elaboração da pulsão de morte e da destrutividade.

Isso quer dizer que, embora Freud sempre tenha considerado os impulsos agressivos e destrutivos, a forma como os considerou mudou muito. De início eles eram expressão dos impulsos de autoconservação e eram erotizados pela sexualidade, mas depois passam a ser expressão de uma pulsão própria e ainda mais primitiva, a pulsão de morte. A questão fica bem mais complexa, porque a pulsão de morte precisa ser libidinizada e também projetada para o exterior para que o ego possa se constituir. Ele chegou a falar dessa questão, que chamou de *problema econômico do masoquismo* (Freud, 1996l): a pulsão de morte precisa ser defletida para o exterior para que o organismo não morra. Portanto, a primeira operação do psiquismo

é superar o masoquismo primário próprio da condição originária da pulsão de morte. Como se pode notar, a teoria da pulsão de morte aprofunda muito a condição de desamparo, mas o fato é que embora tenha essas indicações, uma teoria sistematizada do desenvolvimento da libido incluindo esses momentos e passagens não foi efetivada na teoria freudiana.

Considerando esse porém, abordarei mais a teoria clássica e bem estabelecida do desenvolvimento da libido. De início, portanto, a sexualidade está descolada do biológico, solta. Sendo assim, apoiada nas funções de autoconservação, ela vai colonizar algumas zonas erógenas,[1] ou seja, algumas partes do corpo, primeiramente de forma autoerótica; somente depois é que se dirigirá a um objeto externo. Esse desenvolvimento vai ser mais ou menos assim: começa pela boca (primeira zona erógena), ou seja, ao se alimentar a criança sente prazer erógeno além da saciedade. Quero dizer que a sexualidade "errante", como um nômade que se fixa por um tempo num local, coloniza a boca. O mesmo se dá com a agressividade. Enfim, a criança pequena tem um prazer sexual na boca e isso fica como uma marca do desenvolvimento. Tanto é verdade que os prazeres orais permanecem na vida adulta. O que é o beijo senão a união de duas zonas erógenas? Não encontramos pessoas roçando as orelhas umas das outras, correto? Pareceria bizarro. Mas nesse sentido o beijo só não é bizarro porque nos acostumamos com ele. O que diria um extraterrestre assexuado que visse dois seres humanos se beijando?

É verdade que todo o corpo serve de zona erógena para a sexualidade, inclusive a orelha, o pé, a mão, os órgãos dos sentidos etc. A sexualidade se infiltra em tudo, sem exceção, mas existem zonas que são predestinadas, pois tendem a concentrar mais a sexualidade, por características que tendem a ser universais, quer seja por nossa condição biológica, quer seja por sua normatização cultural, como é o caso da boca.

---

1 Essa é outra interpretação do texto freudiano a partir de meu entendimento. Freud fala mais de uma sexualidade que parte das zonas erógenas, em vez de ir na direção destas, como estou afirmando.

A primazia da boca constitui a fase oral. A sexualidade vai deixar marcas desse desenvolvimento, tanto na questão das preferências sexuais adultas – gostar mais do sexo oral ou de beijar, por exemplo – quanto em traços de caráter – como transtornos alimentares, drogadições, fumar, beber etc. –; enfim, uma série de questões vai servir de consequências desse momento da sexualidade e da agressividade passarem pela boca.

Em um segundo momento, a sexualidade desliza para o ânus, quando a criança entra na fase do treino higiênico. A passagem das fezes pelo esfíncter dá prazer e suscita sentimentos de posse e controle (reter ou expelir), suscitando fantasias de as fezes constituírem-se em algo que se separa da criança como uma parte de si. Nesse sentido pode ser algo sujo e perigoso, como uma bomba, ou, pelo contrário, um presente; ou seja, terá uma série de significados decorrentes dessa fixação da sexualidade. A forma do prazer anal é diferente do oral por ser menos aceito socialmente, motivo pelo qual tende a ser mais facilmente tomado como algo abjeto, execrável etc. Então boa parte dessa sexualidade anal será reprimida (com frequência bem maior nos homens), mas também poderá ser incorporada como um aspecto das condutas sexuais ou gerar alguns traços de caráter, como a pessoa ser muito econômica, esbanjar demais, ser muito limpa, ter muita ordem e assim por diante.

Em seguida, a sexualidade vai se fixar, na fase fálica, nos órgãos genitais, que para Freud é, nessa fase, o *falo.* Na teoria freudiana, diferentemente da genitalidade adulta, em que há dois genitais distintos, na genitalidade infantil há uma fantasia de órgão único, que no menino se materializa no pênis e na menina no clitóris. São esses os órgãos que serão agora colonizados pela sexualidade e pela agressividade. Também nessa fase ocorre o direcionamento da sexualidade para um objeto externo, um objeto de amor. Esse objeto é incestuoso, a princípio um adulto do sexo oposto (geralmente um genitor), mas também envolve fantasias com o mesmo sexo, naquilo que é a condição do que Freud chama de dimensão positiva e negativa do complexo de Édipo em razão da bissexualidade originária da condição pulsional humana. A resolução do Complexo de Édipo,

além de estruturar a personalidade em termos de submissão à lei moral da castração, instala um processo de simbolização mais abstrato e instaura a diferenciação definitiva entre sujeito e objeto, portanto da constituição de uma relação de objeto propriamente dita. Por fim, nesse processo de definição de um objeto sexual genital produz-se também uma marca identitária na caracterização do que hoje chamamos de gênero: uma primeira marca estrutural de se ver como homem ou mulher e de tomar um homem ou mulher como objeto de amor, com todas as variações possíveis nesse espectro. Esse é o desenvolvimento do amor objetal e da escolha de objeto.

Esse é também o momento da castração do desejo incestuoso. A criança terá que lidar com o fato de que não pode ter aquilo que deseja, de modo que sofre uma profunda limitação espaço temporal, ao mesmo tempo traumática e estruturante. O símbolo dessa etapa é *angústia de castração*, que é a perda ou a possível perda do falo, que a criança percebe ou fantasia como uma perda real. O menino sai do Édipo devido ao medo de ser castrado. Na menina, onde a castração já é um fato consumado, a angústia de castração é o que a inicia no Édipo, devido a seu descontentamento com a mãe, a quem acredita que cabia a tarefa de lhe dar um pênis. Mas não há necessidade de aprofundar essas nuanças aqui, o que importa é que é esse fenômeno cultural e mental que faz nos humanos o papel que os determinantes biológicos fazem nos animais: castrar, limitar, direcionar os impulsos de amor e ódio para um lugar viável, caso contrário a civilização não seria possível, e provavelmente o indivíduo deslizaria (talvez novamente por meio de um longo processo filogenético) de volta para o controle biológico dos instintos. O Édipo vem colocar ordem na sexualidade perversa-polimorfa da infância. É nesse momento que o indivíduo ascende à condição cultural.

Freud acreditava tanto que a civilização havia sido erguida sobre a renúncia dos instintos (sobre o Édipo) que afirmava que toda forma de civilização se dava dessa forma. Para ele o Édipo é o fundador da cultura, e é por isso que vai em busca do seu fundamento antropológico no mito da horda primeva e na instauração do totemismo (Freud, 1996d). Em *Totem e tabu* ele analisa a mais primitiva forma

de civilização existente, o totemismo, e chama a atenção para o fato de que essa é fundada em torno de dois tabus, organizados no sistema de crença e filiação: 1) não matar ou devorar o totem que é o animal sagrado-totêmico; 2) não ter relações sexuais dentro do mesmo grupo totêmico. Nota-se que a sociedade totêmica proíbe, em primeiro lugar, um limite originário à agressividade: não matar e nem devorar o totem que é o animal sagrado – que para Freud é o representante do pai. Em segundo lugar, uma restrição ao erotismo: não ter relações sexuais dentro do próprio clã e forçar uma condição exogâmica. Portanto, os dois tabus principais do totemismo, primeira forma de civilização, são os dois crimes edípicos: não matar o pai e não ter relações sexuais com a mãe. Crimes que todo ser humano carrega de forma potencial dentro de si, e dos quais terá que abrir mão, daí sua condição trágica universal.

Nesse sentido, a origem do quinto mandamento pode ser vista como sendo: não matará pai e mãe. Abrir mão da rivalidade edípica e do objeto incestuoso é o pilar sobre o qual repousa toda a forma de cultura. Internalizar essas proibições é estruturar aquilo que estava solto e fazer, socialmente, aquilo que a biologia foi dispensada de fazer: limitar os impulsos. É por isso que, para Freud, o superego é o herdeiro com complexo de Édipo.

Sobre o Édipo e a condição de desamparo

Chegamos à conclusão de que o complexo de Édipo é o fenômeno central da estruturação do psiquismo humano, o eixo social que vem fazer o papel limitador que a biologia faz nos demais animais. A questão que se coloca agora é a seguinte: Por que isso gera neurose e desamparo? O ser humano não poderia dizer simplesmente: "Se não posso ter isso... está bem! Eu aceito". Por que então isso não é aceito de forma tranquila? Por causa do outro desenvolvimento que o ser humano teve que fazer: o de um sistema para protegê-lo do perigo. Ou seja, esse sistema de gerar angústia diante do perigo vai entrar em ação contra os próprios impulsos de amor e ódio, pois, no fundo,

esses são perigosos para a cultura. Em outras palavras, eles podem abalar as relações de objeto com o pai e com a mãe fantasiados. De tal perigo é preciso se defender. Como a fuga não é possível, como o seria se fosse um perigo externo (não podemos correr de nós mesmos), o ego terá que lançar mão de outro mecanismo, no caso, a repressão.

Agora é possível perceber como o desamparo faz sentido no âmbito edípico. Até então a sexualidade ainda era eminentemente autoerótica e estava praticamente livre, no sentido de que não estava marcada ainda pelo signo de uma proibição universal, de uma culpa pela transgressão, de uma lei e assim por diante. Havia frustração e remorso, várias modulações da falta e da insatisfação, mas não exatamente a culpa moral, castração e repressão. O princípio de realidade não cerceava completamente a sexualidade autoerótica, em parte também pela tolerância cultural ao brincar e ao fantasiar infantil. A sexualidade tinha algumas limitações, mas não era efetivamente *castrada*. A criança vivia ainda dentro de um momento narcísico e onipotente ("a sua majestade o bebê"). O desamparo dela em relação ao mundo era mitigado pela proteção dos pais, e esse ponto é fundamental para a sobrevivência psíquica da criança.

Então chega a fase fálica e com ela a escolha de objeto incestuoso e a rivalidade edípica. Esses impulsos não poderão ser aceitos e essa limitação vai custar a quebra da onipotência da criança, mas o pior de tudo é o seguinte: os objetos edípicos são exatamente aqueles que fornecem a segurança que a criança precisa para lidar com a realidade, ou seja, com o desamparo profundo característico da espécie humana. A castração é imposta pelos objetos mais valiosos, de modo que os impulsos de amor e ódio ganham caráter terrorífico, pois o que está em jogo é, digamos, tudo! Então a questão é: "Quem vai me proteger se eu perder os meus objetos de amor?". Essa é a marca da ambivalência edípica e aí vem o grande desamparo: além da castração com o limite à realização do desejo, vem o receio pela perda do amor do objeto, do objeto real e depois do superego, seu herdeiro. Então o conflito edípico é o auge da ambivalência emocional com relação aos objetos de desejo, com a marca da culpa pela realização do desejo proibido e da ameaça da perda do amor do objeto

internalizado, e, ainda, a perda da sustentação diante da realidade. A angústia de castração assume contornos catastróficos e traumáticos.

Ela, contudo, é necessária, pois a marca da castração e da repressão também coloca a criança em uma trilha para se constituir como sujeito. Algo como sair debaixo das asas e do ninho dos pais para encontrar suas próprias realizações, sem certezas ou garantias, já que a condição desejante não tem objeto definido e os objetos do desejo nunca podem se satisfazer completamente. Daí vem um profundo desamparo do qual é preciso se distanciar e a partir do qual é preciso se construir, com o risco de bancar o desejo sem certezas. Esse é o conflito neurótico por excelência: "Qual o sentido que realizará meu desejo? Será que o que eu quero é mesmo o que eu desejo? Será que eu correspondi ao que o outro deseja de mim e vice-versa?". A criança assim se torna neurótica e todo ser humano é neurótico nesse sentido.

Se, contudo, as defesas são muito intensas e severas, se o superego é muito rígido, se o ego não tem suficiente autonomia; enfim, se tudo isso não correu suficientemente bem, as coisas se complicam. Isso porque os impulsos reprimidos de amor e ódio vão acabar encontrando descarga na forma de sintoma. Ou seja, em vez de a pessoa produzir uma realização, produz um sintoma. Em vez de conseguir integrar-se ao meio social e aceitar as limitações daquilo que ela pode ser, ela tem um sintoma que é, sobretudo, uma reação do seu narcisismo ferido. Isso porque aceitar a travessia edípica é admitir e operar segundo a castração; portanto, é aceitar a quebra da onipotência infantil.

Esse é o limite de nossa constituição subjetiva e também do processo analítico. Freud (1996p) o colocou de forma bastante ilustrativa em *Análise terminável e interminável*: não superamos ou ultrapassamos o *rochedo da castração*. Essa afirmação tem dois sentidos. Por um lado, aquilo que restringe e se interpõe como um obstáculo, mas também aquilo sobre o qual se assenta e se erige. Portanto, não se trata só de uma defesa ou da sinalização de um perigo, mas também e a partir disso aquilo que delimita e configura o sujeito. A castração nesse sentido é o que se constitui numa posição subjetiva

e uma diretiva ético-moral na direção de operar segundo um desejo assentado em uma relação de objeto verdadeiramente alteritária.

Nesse sentido, o sofrimento, a quantidade de angústia que a pessoa vai sentir dependerão da sua capacidade de quebrar a onipotência de seu ego, de seu desejo e de suas identificações. Importante observar que o desamparo tem uma dimensão desesperadora, mas também esperançosa. É porque me desidentifiquei dos ideais que consigo ter liberdade em relação a eles. Claro que essa travessia é trágica e demanda um tempo de elaboração, mas esse é, por assim dizer, o princípio ético da clínica freudiana: aceitar a castração na sua história para poder se libertar da repetição de suas fixações. Dizemos isso em linguagem adulta: "Eu não sou tudo que eu queria ser; eu não consegui isso e aquilo; eu perdi várias oportunidades na vida etc.". Crescer envolve quebrar a onipotência e reconhecer os limites da vida. Isso é elaborar o Édipo.

Essa é a sabedoria da maturidade humana, que não é mera adaptação e submissão – como às vezes também se pinta a psicanálise –, mas é uma lição de humildade e resignação de onde poderá advir a superação e realização. Isso é ser humano, fazer de sua falta sua força. Não é só a psicanálise que diz isso, endossa na verdade o humanismo, o existencialismo e tantas outros discursos morais e éticos sobre o ser humano. Nesse sentido, a psicanálise também está muito distante de outra faceta daquele discurso estereotipado sobre ela. O argumento de que a psicanálise só fala de sexo normalmente se desdobra em uma acusação de que ela fomenta o sexo e os prazeres de forma desenfreada. Então o pansexualismo de que falávamos vira um hedonismo – o princípio de realização dos prazeres acima de todas as coisas. Todo discurso apresentado acima me parece ser bem mais próximo do estoicismo, já que reconhece a virtude da temperança e resignação diante das circunstâncias do mundo. A diferença é que a psicanálise, como muitas concepções ocidentais e modernas, vê no cultivo razoável das paixões a condição para a realização. Só não vê a coisa de forma dicotômica, simplista, sem a perspectiva de um conflito que é, por assim dizer, estrutural. Essa é a esperança que a psicanálise sempre endossa: o trabalho de civilização é encontrar

saída para o mal-estar. Transformá-lo em vínculo e ligação. Transformar pulsão de morte em força de vida. Esse é o sentido da *paixão edípica* (Pellegrino, 2009).

O problema é que se a pessoa não consegue fazer uma elaboração suficientemente boa, terá que abrir mão de defesas que visam negar as realidades dolorosas, criando um problema sério para si mesma. Uma maneira de lidar com isso é, naturalmente, submeter-se a uma análise com o intuito de aceitar a castração e tentar elaborar os traumas inevitáveis. Todo ser humano depara com uma encruzilhada: a encruzilhada do desejo. Diante do desamparo provocado pela castração existem dois caminhos, e só dois: aceitar o desamparo e utilizar a energia que sobra dessa aceitação para usufruir verdadeiramente nossas qualidades ou negá-lo e entrar no caminho das defesas que serão cada vez mais intensas e restritivas.

Lembre-se de que Édipo nasce sob o signo da deformidade nos pés (daí vem seu nome), e vence a esfinge ao reconhecer os diferentes modos que o ser humano se põe de pé e caminha na vida (o bebê com quatro pernas, o adulto com duas e o velho com três), ilustrando a transitoriedade de todas as formas. Portanto, fazemos análise – entre outras coisas – para tentar trilhar outro caminho, para atravessar o tempo trágico de outro jeito que não o da onipotência, permitindo-se viver a "vertigem e o estranhamento" (Meiches, 2000, p.178). Então o grande problema dessa encruzilhada não é só que o ser humano eventualmente se sente desamparado, mas que o desamparo é, por assim dizer, seu horizonte existencial.

Por que estou insistindo nesse conceito? Porque na obra de Freud, na psicanálise clássica, o foco antes não estava na ideia de desamparo, mas sim nas vicissitudes da libido. Freud pensava mais em entender como é que aquilo que era reprimido – a fantasia sexual infantil – se deslocava, condensava-se com outros elementos, retornava por meio de compromissos e sintomas etc., ou seja, em analisar e decodificar o caminho da formação de sintomas, com foco nos deslocamentos da energia libidinal, do que nas relações do sujeito com o outro. É nesse sentido que houve uma mudança. É claro que a noção de conflito continua, mas o ponto central foi se deslocando e o foco se

ampliando na medida em que o revisionismo freudiano progride na discussão sobre o ponto de vista dinâmico e a produção da angústia.

Da forma como entendo as contribuições do texto *Inibição, sintoma e angústia* (Freud, 1996m), reconheço ali a mais importante reformulação de um conceito psicanalítico desde 1897, ano do abandono da teoria da sedução. Como se sabe, um ponto de ruptura importante para a constituição da psicanálise foi Freud passar a acreditar nas fantasias inconscientes e na sexualidade infantil. O abandono da teoria da sedução foi um marco para o desenvolvimento do movimento psicanalítico e a mudança a que ela levou foi muito profunda e é uma das marcas da constituição da psicanálise. A meu ver, a próxima revolução com nível semelhante de profundidade deu-se apenas em 1926 com a reformulação da teoria da angústia. Já os desenvolvimentos de Freud entre os anos 1897 e 1920 são um contínuo de alterações, ampliações e sistematizações: a interpretação dos sonhos, a psicopatologia da vida cotidiana, a teoria da libido no desenvolvimento da sexualidade infantil, o reconhecimento do papel central da transferência, a ampliação para os fundamentos da estrutura social humana, o narcisismo e as identificações; enfim, todo o período de consolidação da teoria freudiana (Mezan, 2014). Em seguida temos a virada de 1920 e o revisionismo, revolucionando tudo em três tempos: a nova dualidade dos instintos, a nova tópica estrutural e as reformulações na teoria da angústia (Campos, 2014).

A meu ver, dessas três mudanças importantes, a que envolve a teoria da angústia é a mais radical e revolucionária. Por quê? Pois na teoria dos instintos, quando Freud ultrapassa a primeira dualidade, unindo os instintos do ego e os instintos sexuais nos instintos de vida, e os contrapõe aos instintos de morte, dando agora um caráter de instinto próprio para destrutividade e para a agressividade, não há de fato algo novo. É claro que o instinto de morte é algo relativamente novo, mas não no sentido de destituir o que veio antes, ou seja, é mais uma ressignificação. A destrutividade sempre esteve lá no sentido de sadismo e os impulsos de vida são uma união dos instintos sexuais e os de autopreservação, presentes há muito tempo. Pode-se ver aí mais uma unificação e reelaboração do que uma mudança

de perspectiva. A dimensão econômica implicada na formação do conflito muda, mas não se desfaz, e esse me parece o fator principal para não se ver aí uma mudança radical; tivesse a natureza do conflito sido alterada em sua essência na revisão da teoria dos institutos e estaríamos realmente falando de uma revolução. O mesmo parece acontecer com a segunda tópica. Quando Freud passa a conceber o psiquismo dividido em instâncias estruturais – ego, id e superego – e não mais apenas em sistemas – consciente, pré-consciente e inconsciente – ele está fazendo uma significativa ampliação na compreensão do aparelho psíquico, incorporando a constituição do ego e das instâncias ideais por identificação, reconhecendo as fantasias originárias e a pura pulsionalidade como cerne do id etc. Nesse sentido, a segunda tópica se sobrepõe à primeira tópica, mas essa não é abandonada, e sim incorporada no segundo modelo. Além disso, novamente, embora o conflito ganhe contornos diferenciados, como o fato de agora se dar entre as instâncias recém-formuladas, o cerne desse (impulsos x moralidade) permanece.

Também a teoria da angústia não é algo que surgiu do nada, mas passou por reelaborações ao longo da obra que chegam a uma espécie de clímax em 1926. Contudo, há, aqui, uma originalidade maior. Em *Inibição, sintoma e angústia*, Freud (1996m) está resignado e envergonhado. Aos 70 anos de idade digladiava com novos dissidentes, debatia-se com as contradições acumuladas em seu longo percurso de teorização, sofria com o câncer que começava a consumi-lo. É nesse contexto que esse gigante do pensamento ocidental se vê novamente obrigado a reconhecer que estava equivocado. Eis que o fantasma que o acompanhava desde 1897 (abandono da teoria da sedução) e que fez que estivesse sempre ciente de que as teorias evoluem e de que uma ciência honesta deve ser capaz de lidar com suas imperfeições, volta a assombrá-lo no ocaso de seus dias. Não é a libido reprimida que gera angústia, mas essa que causa a repressão. A ideia de que a libido reprimida se transformava em angústia era um dos pilares da teoria psicanalítica desde os anos 1890, com a concepção de defesa. A angústia era considerada fruto da libido não utilizada na atividade sexual. Talvez, mais que um pilar de sustentação,

essa ideia fosse um monumento da obra freudiana. É importante notar que essa ideia não é reformulada ou reorganizada, como foram os instintos e como foi a primeira tópica, mas eliminada, de forma que a conjunção aditiva "e" das outras duas grandes mudanças da conhecida virada de 1920 aqui é trocada pela conjunção alternativa "ou": ou a angústia é fruto da libido reprimida ou é ela que gera a repressão, as orações são excludentes.

Mas não apenas isso, a mudança é muito profunda. A libido continua sendo importante, a sexualidade também, mas a ideia da libido como uma energia que fica circulando pelo aparelho psíquico em busca de descarga perde força para o afeto de angústia. Esse passa para o primeiro plano. A chamada "segunda teoria", apresentada e definida no texto 1926, afirma que é a angústia (como vimos, mais exatamente o sinal de angústia) que vai gerar a repressão. Mas o que é que esse sinal indica? Ele sinaliza o perigo interno diante dos impulsos e, em última instância, o desamparo. É por não suportar a condição de desamparo e de angústia que o ego irá reprimir parte de sua vida instintual, e não o contrário.

Penso que a mais importante revolução causada por essa reviravolta na teoria da angústia está no fato de que ela assenta as bases para as teorias das relações de objeto. *Inibição, Sintoma e Angústia* é a teoria das relações de objeto chacoalhando a obra de Freud. Na verdade, ela sempre esteve lá, ainda que de início de forma tímida, e o objeto era praticamente sempre um objeto da pulsão e não um outro afetivo. A problemática se inicia já na questão em torno da transferência, nos *Estudos sobre a histeria* (Freud; Breuer, 1996), e principalmente no caso *Dora* (Freud, 1996b). Freud tenta fazer análise sem uma relação afetiva, mas não consegue e percebe que na realidade a transferência é o ponto central do tratamento analítico, que passa a ser então uma relação de afeto; embora o aspecto relacional permaneça em segundo plano. Depois temos o conceito de narcisismo primário (Freud, 1996e), que é o investimento da libido no ego, somente depois direcionada a objetos externos. Contudo, com a crescente importância do conceito de identificação, a partir da discussão sobre a melancolia, Freud (1996i) percebeu que o ser

humano pode se identificar com o objeto externo e tratar a si mesmo como se fosse ele, agredindo a si mesmo em vez de agredir o objeto idealizado, daí a clássica frase sobre "a sombra do objeto recair sobre o ego". Assim, a identificação passa a ter um papel fundamental na construção do aparelho psíquico e não só na melancolia, levando então a proposição do modelo estrutural, e assim por diante.

Por fim, Freud reconhece que a personalidade se constrói por meio de identificações, afirmando que o ego é um "precipitado" de relações de objeto. Contudo, essa afirmação cria um problema agudo: se o ego é uma consequência das relações de objeto, como é que o narcisismo, a libido que investe o ego, pode ser an-objetal, ou seja, anterior à existência de uma relação de objeto? Em outras palavras, como o narcisismo pode ser anterior às relações de objeto se o ego, que depois é investido dessa libido (transformando a libido narcísica em objetal), é consequência de uma relação de objeto? Ou seja, enquanto a libido era narcísica, portanto, *sem relação de objeto presente*, o ego estaria sendo construído *por meio de relações de objeto*; há aí uma contradição incontornável. Freud está ciente dela, motivo pelo qual oscila na formulação das relações do narcisismo com o autoerotismo, assim como na localização do narcisismo primário. Não temos espaço para abordar essa problemática aqui, mas vale dizer que a questão não é de todo resolvida na obra de Freud. O aspecto para o qual quero chamar a atenção é que conceitos como o de transferência, narcisismo e, principalmente, o de identificação aproximam Freud cada vez mais de uma teoria das relações de objeto, mas o abalo final se dá com a segunda teoria da angústia, e é ali que as portas se abrem de maneira definitiva. E parece ser aqui que Freud passa o bastão a Melanie Klein, que o pegará sem medo, fazendo da angústia e das relações de objeto dois temas centrais de sua obra e de sua clínica.

O sistema kleiniano configura um inconsciente da fantasia como experiência emocional, não apenas do desejo reprimido ou do sujeito do inconsciente, portanto é outra perspectiva (Knobloch, 1991). Klein propõe vários conceitos importantes, como o de fantasias inconscientes primitivas, ego arcaico, superego arcaico e identificação

projetiva – essencial para a clínica, mas a principal contribuição, penso, é o modelo das posições: posição esquizoparanoide e posição depressiva. O ponto central da posição é a modalidade da angústia, que inclusive ganha o nome da posição: persecutória ou depressiva. Como o ego lida com a angústia é o ponto central para as saídas psicopatológicas. Aí também tem uma elaboração sobre a sublimação, no sentido de caracterizar como a pessoa consegue utilizar suas fantasias para sublimar, para produzir com fins sociais reconhecidos e não apenas sintomatizar. O que faz que ela sublime ao invés de reprimir? Na teoria kleiniana, a sublimação é fruto da capacidade de reparação simbólica (Segal, 1964). Reparar é conseguir usar a força do luto para construir algo em resposta a ele e que possa representar simbolicamente essa perda. Essa é a base da criatividade para a teoria kleiniana, da criação artística, do trabalho e da própria vinculação social. Desse modo, lidar com a perda e com a falta é reconhecer o limite, sobrepujar a onipotência e encarar o desamparo. Portanto, podemos concluir que a noção de desamparo, da forma como foi entendida no presente texto, deixa de ser acessória e passa a ter papel central na teorização psicanalítica.

Considerações finais

Mas além de denunciar e diagnosticar o desamparo humano, que mais nos oferece a psicanálise? Um método de tratamento. Uma forma de se lidar com o desamparo, de fazer a travessia da angústia e alcançar um estado que, se não é idílico, é real e suportável, e traz, consigo, a liberdade instintual que emerge agora no outro extremo da barbárie: o campo da sublimação. A psicanálise nos oferece uma troca: da onipotência pela potência. É ao abrir mão de querermos ser e ter o que não podemos que conseguimos, por fim, ser e ter o que nos é possível. O processo não é fácil, não é curto, não exclui a dor. É perigoso? Sim, e isso tem que ser dito, pois às vezes o esquecemos. O perigo fantasmático é ainda assim perigo. Vale a pena? Deixo Fernando Pessoa responder.

Mar Português

Ó mar salgado, quanto do teu sal
São lágrimas de Portugal!
Por te cruzarmos, quantas mães choraram,
Quantos filhos em vão rezaram!
Quantas noivas ficaram por casar
Para que fosses nosso, ó mar!
Valeu a pena? Tudo vale a pena
Se a alma não é pequena.
Quem quere passar além do Bojador
Tem que passar além da dor.
Deus ao mar o perigo e o abismo deu,
Mas nele é que espelhou o céu.

Referências

BENEVIDES, P. S.; COLAÇO, V. de F. R. Kant e Piaget: articulações discursivas entre a filosofia transcendental e a epistemologia genética. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v.56, n.1, p.58-70, jun. 2004. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672004000100006&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em: 14 jun. 2020.

BOCCHI, J. C. A toca do coelho da semiologia psiquiátrica: o problema das classificações dentro da classificação. In: CAMPOS, E. B. V.; CARRIJO, C. (Org.) *Psicanálise e questões da contemporaneidade*. Curitiba: CRV; Cultura Acadêmica, 2014. v.II, p.11-20.

CAMPOS, E. B. V. Sublimação e violência: destinos da pulsão no social. In: MOUAMMAR, C. C. E.; CAMPOS, E. B. V. (Org.) *Psicanálise e questões da contemporaneidade – I*. Curitiba: CRV; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013. p.133-48.

______. *Limites da representação na metapsicologia freudiana*. São Paulo: Edusp, 2014.

CARRIJO, C. A medicalização na infância como sintoma do mal-estar da pós-modernidade. In: CAMPOS, E. B. V.; CARRIJO, C. (Org.) *Psicanálise e questões da contemporaneidade*. Curitiba: CRV; Cultura Acadêmica, 2014. v.II, p.21-30.

FREUD, S. [1895] Projeto para uma psicologia científica. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. v.I, p.381-507.

______. [1905] Fragmento da análise de um caso de histeria. In:______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. v.VII, p.15-116.

______. [1910] Cinco lições de psicanálise. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. v.XI, p.15-65.

______. [1913] Totem e tabu. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996d. v.XIII, p.17-198.

______. [1914] Introdução ao narcisismo. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996e. v.XIV, p.77-108.

______. [19115a] O instinto e suas vicissitudes. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996f. v.XIV, p.117-44.

______. [1915b] O inconsciente. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996g. v.XIV, p.165-222.

______. [1915c] Repressão. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996h. v.XIV, p.147-62.

______. [1917a] Luto e melancolia. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996i. v.XIV, p.245-63.

______. [1917b] Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996j. v.XVII, p.169-79.

______. [1920] Além do princípio de prazer. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996k. v.XVIII, p.17-90.

______. [1924] O problema econômico do masoquismo. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Rio de Janeiro: Imago, 1996l. v.XIX, p.199-216.

______. [1926] Inibições, sintomas e ansiedade. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996m. v.XX, p.107-210.

______. [1929] O mal-estar na civilização. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1996n. v.XXI, p.81-178.

______. [1933] Conferência XXXV: a questão de uma Weltanschauung. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1996o. v.XXII, p.193-220.

______. [1937] Análise terminável e interminável. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1996p. v.XXII, p.239-87.

______. [1940] Esboço de psicanálise. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1996q. v.XXIII, p.153-224.

FREUD, S.; BREUER, J. [1895] Projeto para uma psicologia científica. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.II.

KNOBLOCH, F. *O inconsciente: várias leituras.* São Paulo: Escuta, 1991.

LAPLANCHE, J. *Freud e a sexualidade*: o desvio biologizante. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

MEICHES, M. P. *A travessia do trágico em análise.* São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.

MEZAN, R. *O tronco e os ramos*: estudos sobre história da psicanálise. São Paulo: Cia. das Letras, 2014.

PELLEGRINO, H. Édipo e a paixão. In: NOVAES, A. (Org.) *Os sentidos da paixão.* São Paulo: Cia. das Letras, 2009. p.351-75.

PIAGET, J.; INHELDER, B. *A psicologia da criança.* 15.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de psicanálise.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

SEGAL, H. *Introdução à obra de Melanie Klein.* Rio de Janeiro: Imago, 1964.

ZUANON, A. C. A. Instinto, etologia e a teoria de Konrad Lorenz. *Ciência e Educação*, v.13, n.3, p.337-49, Dec. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-73132007000300005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 14 jun. 2020. http://dx.doi.org/10.1590/S1516-73132007000300005.

3
Desamparo e dimensões da angústia na obra de Freud[1]

Renan Siqueira Rossini
Érico Bruno Viana Campos

Introdução

Dentre os operadores conceituais da metapsicologia, a angústia é central para a compreensão do conflito psíquico, uma vez que sua mobilização e suas diferentes expressões configuram o cerne da problemática neurótica. É contra o afeto que se mobilizam as defesas, e o afeto paradigmático do arsenal teórico psicanalítico foi, desde o início, a angústia. No entanto, a teorização sobre a angústia se ampliou significativamente ao longo da obra freudiana – desenvolvimento que se deu pareado ao movimento de elucidação de diferentes quadros psicopatológicos para além das neuroses. De uma angústia que é produto direto do retorno do recalcado, a teoria freudiana esboça uma série de caminhos e dimensões que a ligam a momentos distintos do desenvolvimento da libido, com diferentes qualificações. Há uma certa compreensão estabelecida na literatura psicanalítica sobre essas dimensões e momentos da angústia na teoria freudiana. O propósito deste capítulo será apresentar, brevemente, esse percurso

1 O presente texto foi elaborado no contexto da pesquisa de iniciação científica desenvolvida pelo primeiro autor sob a orientação do segundo, que contou com o financiamento da Fapesp.

freudiano da angústia para indicar a pertinência de seus encaminhamentos finais acerca da angústia originária e da pulsão de morte, para indicar como se relacionam a um horizonte de desamparo como categoria afetiva fundamental na constituição da subjetividade.

Na obra de Freud, aparecem duas teorias distintas sobre a angústia. A primeira delas pode ser dividida em dois tempos, sendo o primeiro deles no período pré-psicanalítico, ao longo da década de 1890 até 1900, enquanto o segundo tempo parte da primeira tópica do modelo do psiquismo e avança ao longo do período de consolidação da psicanálise, entre 1900 e 1920. Já a segunda teoria da angústia entra em cena com a virada dos anos 1920, período usualmente chamado de revisionismo da obra freudiana, em que surge uma proposta topológica de organização psíquica, um novo dualismo pulsional e, concomitantemente, uma teoria da angústia que acompanhe essas novas formulações.

Há um consenso por parte dos comentadores (Laplanche, 1998; Rocha, 2000; Loffredo, 2012; Campos, 2014) em conceber a primeira teoria da angústia pelo seu caráter econômico, marcadamente energético, enquanto a segunda teoria é lida sob suas influências funcionalistas. Na primeira delas, Freud é obrigado a trabalhar com um dualismo pulsional e uma teoria dos afetos que respondam ao modelo da primeira tópica do aparelho psíquico – isto é, que envolve energia pulsional investida, fazendo ascender conteúdos à consciência. Nesse sentido, um jogo de forças se estabelece entre o corpo biológico, cuja energia precisa alcançar um nível específico para fazer-se presente no psiquismo, mas também entre o inconsciente e a consciência, na qual a angústia é o produto da transformação da libido por operação do recalque. Por outro lado, na segunda teoria, Freud está lidando com um psiquismo estruturado em instâncias com funções específicas, na qual a angústia surge do conflito entre as demandas do Eu e das outras instâncias psíquicas. A divisão em três tempos também é endossada por Green (1982), embora seja diferente em alguns aspectos: a primeira entre 1893 e 1895, em torno da neurose de angústia e suas relações com a vida sexual; a segunda entre 1909 e 1917, salientando as relações entre libido recalcada e

angústia; e a terceira entre 1926 e 1932, em que trata as relações da angústia com o aparelho psíquico.

Para melhor entender como a angústia se constitui enquanto teoria no arcabouço teórico freudiano, é preciso estar ciente de que um dos problemas que Freud enfrenta em toda a sua obra é estabelecer limites – ou melhor, conciliações – convincentes entre a dimensão corporal e a mental. Evidentemente, esse fator influencia diretamente na delimitação da angústia enquanto uma preocupação médica e clínica sobre o sofrimento e os sintomas, quanto uma preocupação existencial no que concerne ao sentido na vida. Embora a caracterização da teoria da angústia em Freud seja usualmente taxada de funcionalista, principalmente no final de sua obra, existe uma dimensão ontológica que perpassa seus escritos e se mostra longe de ser esquecida, o que a aproxima da tradição da filosofia e da arte. Se, como veremos, a vinculação a um saber médico foi uma das saídas encontradas por Freud para as dificuldades de tratar a angústia, adequando-a a um modelo funcional e adaptativo, este artigo parte do pressuposto de que alguns pontos de sua teoria permitem aproximá-la de uma visão mais dispersa do modelo fisiológico e com respaldo na dimensão do sentido, propriamente existencial.

Primeiro tempo: angústia, libido e corpo

O que seria o primeiro tempo da teoria da angústia na obra freudiana remete aos anos em que a psicanálise ainda não havia se delimitado enquanto campo próprio do saber. É inegável, quando se analisa os trabalhos publicados entre seu primeiro manuscrito, "Sobre as Afasias" (Freud, 1977), e o livro inaugural da psicanálise, *A interpretação dos sonhos*, que as explicações de Freud para o funcionamento psíquico eram de um neurologista fortemente influenciado por seus estudos sobre o sistema nervoso central. Somente com o estudo sobre as neuroses, principalmente a neurose histérica, que Freud pôde ancorar sua teoria nas noções de conflito, defesa e elaboração psíquica, em contraposição àquela que era defendida

anteriormente por ele e Breuer (Freud; Breuer, 1996), em que as explicações dos quadros patológicos recaíam sobre conceitos como estados hipnoides e afetos estrangulados. A fundamentação e circunscrição do conceito de recalque enquanto mecanismo de defesa permitiu o surgimento de um quadro nosográfico das patologias da época, onde eram explicados o desenvolvimento dos sintomas, bem como da gênese da angústia atrelada a eles.

Nesse contexto, as patologias foram divididas majoritariamente em duas categorias: as psiconeuroses de defesa – nas quais estão incluídas histeria, fobia, neurose obsessiva, psicose e paranoia – e as neuroses atuais –, sendo elas a neurose de angústia e a neurastenia. No caso do primeiro grupo, a causa geral das psiconeuroses está relacionada à impossibilidade de tornar consciente representações ideativas ou afetos aflitivos ao Eu. Para frear o surgimento dessas ideias, o Eu entra em cena lançando mão de defesas, como o recalque, para privar a representação de sua energia afetiva, o que evita que ela demande trabalho de associação com representações conscientes (Freud, 1996b). Trata-se da descrição do mecanismo básico do recalque, no qual uma representação, insuportável para a consciência, é cindida de sua energia – a saber, sua *quota de afeto*. No caso das psiconeuroses de defesa, o destino dessa quantidade afetiva vai caracterizar os mecanismos defensivos das diferentes psiconeuroses – inclusive, pela descrição dos pacientes, Freud percebeu que essa carga afetiva separada de sua representação podia ser angustiante, estando presente conjuntamente com os sintomas ou de forma isolada como ataque ou condição crônica. Cabe ressaltar que, no campo das psiconeuroses, a angústia proveniente dos mecanismos de defesa circula no nível psíquico, na ordem dos afetos.

No caso das neuroses atuais, por outro lado, o conflito que está em jogo não é de ordem psíquica, mas do campo somático – isto é, decorre de uma dificuldade temporalmente atual e presente no campo da excitação sexual, impedindo que a excitação sexual seja trabalhada psiquicamente. Em virtude desse impedimento, a tensão sexual não obtém força suficiente para adentrar o psiquismo, fazendo que essa *soma de excitação* acumulada e mal-empregada se

transforme em angústia. Principalmente com o estudo da neurose de angústia, Freud (1996c) pôde perceber que a angústia era a conversão automática do alto nível de excitação sexual somática ao qual não correspondia um alto nível de desejo, fator que seria responsável para que a energia adentrasse o aparelho psíquico.

Além do mais, Freud percebeu que a energia que circula livremente no corpo, presente nas neuroses de angústia, gera estados de *expectativa ansiosa* e *ataques de angústia*, tendo em vista que ela pode se ligar a qualquer objeto que forneça os elementos necessários para adentrar o psiquismo e se descarregar. Nesse sentido, quanto mais indeterminada for a angústia, mais insuportável ela se apresenta para o indivíduo, já que qualquer objeto pode se tornar um potencial perigo.

Nesse momento de sua obra, é necessário frisar que excitação somática e libido não são sinônimos: a primeira faz menção ao caráter quantitativo da energia somática, enquanto a libido designa o aspecto psíquico da pulsão sexual (Laplanche; Pontalis, 1998). No primeiro caso, trata-se de uma soma energética que pode aumentar e diminuir, causando desprazer e prazer, respectivamente. No caso em que se analisa a quota de afeto, a libido só existe enquanto ligada às representações psíquicas; após a ruptura feita pelo recalque, ela se transforma em angústia quando não encontra outras representações às quais se ligar.

Nesse cenário, portanto, existem duas operações que resultam em angústia: a primeira, presente nos quadros de psiconeurose, em que o afeto psíquico se transforma em angústia por incidência do recalque; e a segunda, visível principalmente na neurose de angústia, em que a energia somática é transformada em angústia por insuficiência de elaboração psíquica. É curioso que, embora ambas tenham sido caracterizadas separadamente, Freud não sistematiza o estatuto metapsicológico das possíveis gêneses da angústia, o que significa que tanto *quota de afeto* quanto *soma de excitação* são utilizados como sinônimos para tratar da transformação do afeto ou da libido em angústia. No entanto, para nossos propósitos, é crucial que se grife a diferença entre os dois termos, ainda que Freud os utilize indistintamente, para que se estabeleça um limite entre a angústia

que é da ordem psíquica, resultado da operação de um mecanismo de defesa, sentida enquanto qualidade, daquela que é da ordem somática, propriamente sem significação e vazia de sentido, mais próxima de uma descarga quantitativa.

Não se trata de um mero preciosismo na modulação dos termos supracitados, tendo em vista que essa diferenciação é pouco clara na obra freudiana e tem consequência expressivas: no conjunto de escritos, os dois termos começam a ser generalizados sob a denominação de afeto, o que impede vislumbrar como essas duas fontes específicas da angústia operam individualmente. A repercussão mais direta desse imbróglio é que tanto a angústia proveniente do recalque quanto a angústia de ordem somática passam a ser tratadas por Freud como *angústia automática*, demonstrando tanto uma dificuldade metapsicológica em conciliar os campos psíquico e somático, quantitativo e qualitativo, quanto não diferenciando de forma satisfatória o que se entende sobre quota de afeto e soma de excitação (Campos, 2004). Mesmo que, à primeira vista, a opção por angústia automática em detrimento dos outros dois termos soe como um mero ajustamento terminológico, essa escolha acaba por suprimir, da teoria freudiana, a angústia proveniente da soma de excitação, já que a angústia automática passa a ser tratada, predominantemente, como o resultado da conversão somática da quota de afeto.

No mais, como ensina o próprio Freud, aquilo que é inconscientemente recalcado, tende a retornar sob outros parâmetros. Acreditamos que seja esse o caso da soma de excitação, essa descarga corpórea sem significado psíquico, que se faz lembrar pela introdução do conceito de pulsão de morte, na proposição do segundo dualismo pulsional, que também opera enquanto uma descarga energética sem qualidade. Mais à frente, veremos a caracterização desse conceito e como ele será central na análise da angústia e suas ressonâncias com o desamparo, mas vale deixar explicitado desde já que nos parece, no mínimo curioso, que a soma de excitação tenha uma conceituação tão parecida com a da pulsão de morte.

Antes de adentrarmos nos meandros do segundo tempo da angústia na obra freudiana, vale ressaltar que, se caracterizamos duas

gêneses distintas para a angústia, o mesmo não pode ser afirmado sobre o seu destino: nesse momento da obra freudiana, a angústia está predominantemente inscrita no corpo, e não no psiquismo. Embora a gênese da angústia, nas psiconeuroses, seja na transformação do afeto no nível psíquico, essa qualidade é rapidamente suplantada pelo nível corpóreo porque é nele que ela encontra expressão. Dessa forma, nosso esforço é contrário ao coro dos autores que sintetizam a primeira teoria da angústia freudiana como aquela que concebe a angústia *somente* como resultado da transformação da libido – já que, como tentamos demonstrar, consideramos que ela também é resultado de insuficiência psíquica.

Enquanto esse tempo da angústia seja marcado pelo campo somático e sua característica econômica, a sequência do caminho freudiano elegeu a análise dos afetos, do inconsciente e do desejo como rumo prioritário para aprofundar a investigação. Com a introdução de fatores dinâmicos na teoria dos afetos, Freud versa sobre os princípios psíquicos da angústia, afastando-se por hora em explicá-lo no registro somático. Quando esse rumo começa a se delinear, a reflexão encontra um campo de estudo muito mais fértil, pois a angústia passa ser concebida em seu vínculo com o sentido, ao invés de ser considerada apenas uma energia sem elaboração psíquica (Rocha, 2000).

Segundo tempo: angústia realística e angústia neurótica

Enquanto as primeiras décadas do século XX foram cruciais para o crescimento e sistematização conceitual da psicanálise, Freud não despendeu muitos esforços em contextualizar a angústia em sua teoria. Embora haja uma boa sistematização da arquitetura do aparelho psíquico na síntese metapsicológica, as relações entre afeto e representação ficam relegadas a considerações gerais sobre as localizações psíquicas e a dinâmica do recalque (Freud, 1996f, 1996g). Somente em 1917, em "Conferências introdutórias à Psicanálise" (Freud, 1996h), haverá uma conferência dedicada a angústia em que

o próprio Freud reconhece a dificuldade de falar sobre o estado neurótico sem mencioná-la. No entanto, algumas considerações tímidas são apontadas em dois trabalhos anteriores: *Três ensaios sobre a sexualidade*, em que Freud (1996d) aborda sucintamente a questão da origem ontogenética da angústia; e no caso popularmente conhecido como "Pequeno Hans", no qual Freud (1996e) conceitua a histeria de angústia e o mecanismo fóbico que a rege.

Para explicar a angústia infantil, Freud (1996d) retoma as teses de que a libido, assim como acontece no adulto, se transforma em angústia no momento em que ela não pode alcançar uma satisfação. No entanto, a angústia nas crianças tem sua origem no sentimento de ausência da pessoa amada, que se expressa no medo da aproximação de pessoas estranhas e da escuridão, cessando somente quando se tem o objeto de amor por perto. Interessante notar que, desde esse trabalho, Freud reforça a importância da angústia infantil no desenvolvimento da neurose do adulto, em que a libido não satisfeita se comporta de maneira análoga à angústia de uma criança: o neurótico começa a sentir medo de ser privado da pessoa amada, buscando formas infantis para afastar-se da angústia. A noção de uma angústia infantil que acompanha o indivíduo em sua maturidade será cada vez mais importante na obra de Freud, sobrevivendo mesmo ao declínio de sua primeira teoria para se incorporar à segunda.

Com a delimitação da primeira tópica, entra em cena o destaque para os destinos da representação e do afeto na metapsicologia do recalque, no qual Freud ressalta o papel da *angústia pulsional*, que estaria na base das psiconeuroses de defesa, e o *perigo pulsional*, resultado da alta capacidade da angústia em buscar objetos para se ligar e encontrar expressão psíquica. A tese central da conferência de 1917 é de que "o ato do nascimento é a fonte e o modelo do afeto de angústia" (Freud, 1996h, p. 427). O aumento dos estímulos corporais, a interrupção da renovação do sangue pela respiração interna e o momento de separação da mãe são alguns dos fatores que Freud elenca para postular sua tese de que, ao longo do desenvolvimento da humanidade enquanto espécie, a angústia do nascimento teria sido incorporada filogeneticamente, sendo as suas expressões

precipitados desse evento. Essa hipótese, como demonstra Loffredo (2012), marca a dívida freudiana com o pensamento de Darwin, a quem se reporta explicitamente nos *Estudos sobre a histeria* (Freud; Breuer, 1996): a manifestação dos afetos possui um significado e serve a uma finalidade, ainda que seja expressão de uma história geral que se tornou herança.

Na verdade, durante a década de 1910, Freud parecia bastante interessado nas explicações filogenéticas e de acontecimentos empíricos na mais tenra idade como forma de validar suas explicações sobre as neuroses (Laplanche; Pontalis, 1988). Em todo caso, rastrear a origem da angústia em uma experiência arcaica da espécie foi uma maneira pragmática que Freud encontrou de validar sua teoria enquanto um campo científico do saber, ancorando-a nas fortes epistemologias naturais de sua época. No entanto, como veremos, dizer que esse afeto remonta a uma pré-história antiquíssima não desvalida os destinos possíveis para a angústia, cujo cunho se aproxima da dimensão do sentido a partir da diferenciação entre angústia real e angústia neurótica.

Na "XXV Conferência introdutória à Psicanálise", Freud (1996h) diferencia duas formas de expressão da angústia: diante de um perigo real, causada pelo Eu frente a um perigo externo, denominada *angústia realista* (*RealAngst*); ou como resultado específico da ação dos mecanismos de defesa, denominada *angústia neurótica*. A primeira, segundo Freud, apresenta-se bastante racional e compreensível: frente a uma situação de perigo externo ameaçador, o Eu se prepara para a fuga. Assim sendo, por estar relacionada com a preservação da vida, Freud relaciona a angústia realista às pulsões de autoconservação.

Como explicar, então, que uma grande quantidade de angústia pode ser contrária à sobrevivência, já que pode paralisar o indivíduo e impedi-lo de fugir? A angústia só é vantajosa frente a um perigo externo quando ela se manifesta em maior atenção sensorial e tensão motora; fora isso, a angústia pode ter sérias consequências para a manutenção da vida. É preciso estabelecer que somente uma quantidade específica de angústia é vantajosa para a sobrevivência:

"quanto mais o desenvolvimento da angústia se reduz a mero estágio inicial, a um *sinal*, tanto mais imperturbada essa prontidão se converte em ação, e tanto mais adequado se configura todo o curso de eventos" (Freud, 1996h, p. 424 [grifo nosso]). A ideia de uma angústia enquanto sinalizadora para a fuga será trabalhada por Freud apenas anos mais tarde, mas já nesse momento aparece enquanto germe de uma teoria.

Em contrapartida, no caso da angústia neurótica, ela foi caracterizada a partir da neurose de angústia, uma das neuroses atuais, e da histeria de angústia, resultado de uma operação defensiva. Constata-se que aquele que sofre de neurose de angústia está sempre sofrendo de um estado de "angústia flutuante, pronta a se apegar a todo e qualquer conteúdo vagamente apropriado, uma angústia que influencia o juízo, que seleciona expectativas, à espreita de uma oportunidade para justificar-se" (ibidem, p.427). No caso da histeria de angústia, ela apresenta vinculações psíquicas e está ligada a objetos e situações específicas: aparecem particularmente na fobia, em grupos que variam entre aqueles mais compreensíveis (como é o caso do medo do escuro e situações aterrorizantes para algumas pessoas normais), e aqueles incompreensíveis, em que a distância do objeto fóbico e angústia é grande demais para ser traçada.

Essas duas formas de angústia descritas, a angústia flutuante e a angústia relacionada a fobias, são independentes uma da outra: a primeira é tida por Freud como uma angústia "pessimista", própria de pessoas que dizemos "angustiadas", enquanto a segunda ocorre em pessoas fóbicas, sem que se desenvolva, em nenhum momento, uma angústia pessimista. As consequências de diferenciar dois tipos diferentes de angústia vai além: como relacionar a angústia neurótica, em que o perigo desempenha um papel insignificante, com a angústia realística, que é de fato uma reação ao perigo? (ibidem).

Por não ter um objeto específico que represente uma ameaça racional e não obedecer aos princípios da realidade, mas, ao contrário, mostrar-se altamente móvel e flutuante, Freud relaciona a angústia neurótica com processos da vida sexual, com certos empregos da libido. Para explicá-la, Freud retoma os argumentos de transformação

de libido em angústia frente a uma dificuldade que não permita que essa libido se satisfaça: "São sempre os fatores quantitativos que decidem se há adoecimento ou não" (ibidem, p.433). Entretanto, indicamos anteriormente que a angústia presente nas neuroses atuais era resultado de um acúmulo energético somático e não de transformações da libido. Esse ponto reforça nossa hipótese: sai de cena o operador conceitual soma de excitação e ganha forças a carga afetiva como responsável pelo surgimento da angústia.

No que tange às psiconeuroses, as indagações sobre a angústia se complexificam e mostram-se mais interessantes. No caso da histeria, a angústia aparece em duas situações: normalmente, acompanhada dos sintomas; mas também desvinculada deles, como uma condição permanentemente angustiada. Nesse caso, o afeto que acompanha uma determinada ideia num fluxo psíquico é substituído pela angústia após a repressão, aparecendo enquanto formação substitutiva para o impulso original que teria um caráter semelhante – vergonha, repulsa, hostilidade, raiva. Nas palavras curiosas de Freud: "A angústia é, portanto, a moeda universal corrente, pela qual são ou podem ser trocados todos os impulsos afetivos, quando o conteúdo ideativo a eles ligado foi submetido à repressão" (ibidem, p.434). Dessa forma, pode-se supor que a angústia, por deter um caráter de indeterminação, é o afeto eleito para substituir outros afetos que sejam conflitantes com as forças morais do Eu após o processo defensivo. Embora essa saída tente demonstrar que a angústia seria um "afeto coringa", ela não explica as dinâmicas metapsicológicas que transformam o afeto em uma atmosfera angustiada, tão potente em comparação com a pulsão reprimida.

A grande mudança na concepção da angústia em relação aos mecanismos de defesa provém dos estudos das neuroses obsessivas. Quando os rituais obsessivos não são obedecidos, uma angústia profunda inunda o indivíduo, que se sente obrigado a voltar a realizar suas ações repetitivas. Na verdade, o neurótico obsessivo seria escravo de uma angústia insuportável, realizando atos obsessivos como uma maneira de refreá-la, evitando a sua aparição: "os sintomas se formam apenas para escapar ao desenvolvimento, de outro modo

inevitável, da angústia" (ibidem, p.435). Se até então a angústia era produto de uma transformação da libido por operação do recalque, é possível perceber os primeiros passos freudianos na direção de inverter essa equação: na neurose obsessiva, são os sintomas que aparecem como forma de controlar um ataque de angústia – equacionando-a antes do processo defensivo.

O quadro geral proposto até então segue dois caminhos que incidem de maneiras distintas nos diferentes quadros nosográficos. No caso da angústia realística, um sinal atenuado da angústia prepara o indivíduo para o fuga do perigo real. No caso da angústia neurótica, a angústia funciona como "afeto coringa" e podemos destrinçar três caminhos possíveis: no primeiro deles, no quadro das neuroses atuais, a angústia se expressa no campo somático quando a energia sexual não encontra descarga por meio da libido; no segundo caso, tomando como referência a histeria, a angústia aparece junto com os sintomas ou de maneira independente, como forma de ataque ou expectativa ansiosa; por último, no terceiro caso, temos os rituais obsessivos como forma de impedir grandes irrupções de angústia. Em última análise, Freud aprofunda a relação entre as duas modalidades de angústia ao afirmar que a angústia neurótica realiza o mesmo mecanismo que a angústia realística, embora o faça no nível intrapsíquico. O que significa que, na verdade, a angústia neurótica surge quando o Eu tenta fugir das exigências de sua libido, lidando com essas da mesma forma que a angústia realística lida com o perigo externo. Assim, as diferentes modalidades de angústia passam a ser analisadas a partir das relações do Eu com a libido – e não mais no campo somático.

As dificuldades que Freud encontra em sistematizar de maneira coesa as suas contribuições sobre a angústia é facilmente compreendido quando analisamos o cenário ampliado: Freud precisa explicar as relações do Eu com a realidade, que seria dominado pelas pulsões de autoconservação e a angústia realística, assim como do Eu com a sexualidade, que expressa diferentes formas irracionais de angústia e arranjos afetivos de cunho patológico, principalmente nos embates entre o Eu e a libido. De todo modo, a hipótese de que a angústia

neurótica repete a angústia realística em nível intrapsíquico tentando fugir das exigências da libido resolve alguns problemas, mas também deixa algumas pontas soltas.

A principal pergunta que deve ser respondida é a seguinte: como é possível que a angústia seja resultado do Eu fugindo da libido se ela também é a transformação dessa mesma libido? Freud reconhece esse paradoxo em que se encontra e a dificuldade em fornecê-lo uma saída convincente; para tanto, ele retoma o estudo da angústia infantil e das fobias. O caso específico em que Freud estuda a histeria de angústia, através do caso do pequeno Hans (Freud, 1996e), auxilia-nos a compreender um mecanismo específico da produção de angústia, o qual ele colocou ao lado da histeria conversiva. Classicamente, a histeria era a conversão da libido recalcada em sintomas corpóreos, como Freud bem demonstrara em conjunto com Breuer (Freud; Breuer, 1996). Mas, no caso específico da histeria de angústia, o que ocorre não é o surgimento de angústia acompanhado de sintomas corpóreos e, sim, um deslocamento da energia livre para um objeto, impedindo que se forme a angústia ao transformá-la em medo fóbico – isto é, entra em cena um mecanismo no qual o sintoma é secundário em relação à angústia que está por trás de todo o processo. O caso em questão foi emblemático para compreender um mecanismo particular na produção da angústia e também por apresentar a angústia de castração, que será responsável por novas considerações acerca do tema. Vejamos primeiro como a angústia, na histeria de angústia, se transforma em medo ou fobia para, posteriormente, compreendermos a importância da angústia de castração.

Temos, de maneira brevíssima, como a angústia se manifesta na histeria de angústia dividida em três momentos: 1) não se percebe, no primeiro momento, de onde veio a angústia ou o que a motiva, assim como o fenômeno fóbico que a acompanha; 2) a angústia, até então indeterminada, liga-se a uma representação substitutiva da representação inconsciente recalcada em busca de elaboração e descarga; 3) a formação substitutiva, por estar relacionada com a representação rechaçada, causa angústia, fazendo que o mecanismo

de recalque crie novas medidas defensivas para proteger o fóbico do objeto fobogênico.

No segundo momento, Freud é claro: o sistema consciente/pré-consciente funciona como um contrainvestimento da emergência da representação recalcada, retirando da ideia a sua carga afetiva e, consequentemente, tendo essa expressa na forma de angústia. Por não acessar o consciente, o afeto se desloca para uma outra representação que seja mais facilmente identificada no mundo externo, de forma que o Eu possa se defender tentando se esquivar: "Entra em cena, portanto, o objeto fóbico, ou fobogênico, que é um representante simbólico da representação recalcada que está na base do conflito" (Rocha, 2000, p.79). Esse mecanismo se assemelha a uma tentativa do Eu em tratar as dinâmicas internas como se fossem dinâmicas externas: ao ligar a angústia neurótica a um objeto externo real, o Eu pode lançar mão de uma fuga, tratando-a tal como se fosse uma angústia realística.

O recalque, porém, não é o suficiente para neutralizar a angústia fóbica, uma vez que, na presença do objeto fóbico, o sujeito ainda se angustia. Isso faz que o Eu crie novas medidas de contrainvestimento para que a representação substitutiva se afaste de tudo que possa com ela se relacionar, resultando em um quadro de isolamento do mundo exterior. É claro, no entanto, que o recalque tenta afastar as representações que se liguem à formação substitutiva que são vindas do exterior por meio da percepção desse objeto no mundo externo, mas ele falha em esquivar-se da pulsão, tendo em vista que essa se relaciona tanto com a representação substitutiva quanto com a representação recalcada. Afirma Freud (1996h, p.439-40): "a libido não empregada é constantemente convertida em uma aparente angústia realista, e um minúsculo perigo exterior é introduzido para representar as demandas da libido". Em última análise, e isso é de fundamental importância, o que se tem é uma projeção do perigo pulsional para o exterior, uma vez que o Eu se comporta de forma que o perigo do desenvolvimento da angústia esteja no sistema perceptivo, e não pulsional, tornando o tolhimento da liberdade individual inútil ou insatisfatório. Isso é visto com maior clareza em Hans,

que projeta o perigo interno pulsional na figura do cavalo, tornando este um objeto fóbico.

Em todo caso, a saída vislumbrada para tratar a angústia neurótica como uma etapa possível no percurso de transformá-la em angústia realística é um engodo que impossibilita estudá-la em sua dimensão afetiva estruturante, em relação com o desamparo originário e questões de ordem simbólica. A busca por resolvê-la na experiência perceptiva vai na contramão do caminho mais intuitivo, que é colocá-la em equidade com outros afetos que não se expressem necessariamente como fuga. Além do mais, subjaz na experiência perceptiva toda uma atmosfera de fantasia e afetos que torna praticamente ilusória a tentativa de distinguir o que seria da ordem da realidade concreta com a realidade psíquica (Rossini, 2020). Considerar que a dimensão da fantasia é constituinte tanto da realidade quanto do psiquismo seria uma possível abertura para aproximar a angústia da tragicidade da condição humana, integrando seus efeitos estruturantes no psiquismo. Esse fato pode ser mais bem vislumbrado na situação de desamparo provocada pela separação infante-mãe no ato do nascimento – situação essa que Freud considera protótipo para pensar a fobia infantil:

> Dificilmente será casual que nessa situação modelar da angústia infantil se repita a condição para o primeiro estado de angústia, que se verifica no ato do nascimento: a separação da criança de sua mãe [...] A angústia infantil pouco tem a ver com a angústia realista, mas possui íntimo parentesco com a angústia neurótica dos adultos. Como esta, nasce da libido não empregada e substitui o objeto amoroso faltante por um objeto exterior ou uma situação. (Freud, 1996h, p.438-9)

Em outras palavras, não é necessário vincular as expressões da angústia neurótica aos mecanismos de fuga próprios da angústia realística para compreendê-la: é possível aprofundar-se na angústia do ato do nascimento como protótipo para a angústia neurótica. Mas, ao invés de explorar esse caminho, Freud resgata os mecanismos defensivos para afirmar que a transformação do afeto em angústia

quando desligado da ideia é a parte mais importante do processo repressivo. Para completar, supõe que a transformação do afeto em angústia é pertinente ao sistema inconsciente, não mais à barreira entre o psíquico e somático (ibidem, p.441).

Mais adiante, o primeiro passo no sentido de reformular a teoria da angústia foi dado com o estudo das neuroses obsessivas. Munido do conceito de angústia de castração e da angústia como possível articuladora dos sintomas, Freud visita suas formulações metapsicológicas para fazer alterações consideráveis, inaugurando a segunda teoria da angústia, tratada aqui como seu terceiro tempo.

Terceiro tempo: angústia automática e sinal de angústia

A partir dos anos 1920, Freud reformulou sua teoria, introduzindo a pulsão de morte no dualismo pulsional, um modelo estrutural do aparelho psíquico, novas formulações sobre as defesas e, o que nos interessa propriamente, uma revisão na teoria da angústia. Como vimos no período anterior, a teoria dos afetos estava focada nas relações econômicas entre a angústia e a libido recalcada, tendo em vista que a libido é transformada em angústia por meio da operação do recalque. Na Conferência XXV (Freud, 1996h), aparece a relação da angústia a um perigo externo e interno, alterando os rumos que até então eram traçados pela teoria.

Como demonstra Green (1982), é nesse texto em que o afeto deixa de ser o "resto" das operações defensivas para constituir uma forma específica pela qual os conteúdos inconscientes e seus processos ascendem à consciência. A partir desse momento da obra de Freud, a introdução do conceito de pulsão de morte faz uma abertura para o irrepresentável da pulsão, assim como "uma valorização das modalidades perceptivas na formação das qualidades psíquicas, o que faz com que passe a ser legítima a noção de um afeto inconsciente" (Campos, 2014, p.220), à medida que a consciência como lugar das qualidades psíquicas é questionada.

Expusemos no segundo tempo da angústia o germe da novidade fundamental na teoria da angústia ao analisarmos os rituais obsessivos, isto é, o fato de ela ser indutora e não produto das defesas psíquicas. Tal asserção é afirmada por Freud em seu texto "Inibições, sintoma e ansiedade" (Freud, 1996k), tida pelos comentadores como o texto capital na elaboração da segunda teoria da angústia. Alguns anos antes, em "O Ego e o Id" (Freud, 1996j), Freud afirmara que a verdadeira sede da angústia é o Eu, e não o id ou o corpo. A relação que o Eu estabelece com as outras instâncias vai ser responsável por diferentes modulações de angústia: entre o Eu e o supereu, têm-se a angústia moral – herdeira da angústia de castração – e a angústia de perda do objeto amado; entre o Eu e a realidade, faz-se presente a angústia realística; e entre o Eu e o id, estão a angústia originária e a angústia neurótica (Campos, 2014, p. 223). Frente a esse contexto, existem angústias que não derivam necessariamente do retorno do recalcado e da transformação automática do afeto, que permitem entrever novas origens e destinos próximos do campo da filosofia e da existência.

Para abranger sua teoria e incorporar os conceitos expostos em seus textos anteriores, Freud precisou revisitar a teoria sobre os processos defensivos e as articulações desses com o Eu, agora centro da dinâmica psíquica. Para tanto, Freud consolidou aquilo que mencionara e aprofundou a tese central de sua nova teoria da angústia: o sintoma, que antes ocasionava a angústia, é agora seu produto, aparecendo como formação substitutiva para refrear uma inundação ainda mais violenta de angústia. O sintoma é responsável pela análise dos mecanismos do Eu que submetem o id às exigências da defesa, fazendo-o por meio do "sinal de desprazer" (Freud, 1996k, p.116), um mecanismo que utiliza uma quantidade reduzida de angústia (um sinal de angústia) para botar em marcha o princípio do prazer. Como é o Eu que faz agora o papel de lançar um sinal de angústia, não é possível conceber uma angústia automática tal qual nos moldes anteriores: por trabalhar com libido dessexualizada, não cabe ao Eu fazer a transformação da libido em angústia, processo que só seria concebível se fosse realizado pelo id. Separar a antiga proximidade

entre angústia e libido teve por consequência aproximar a angústia das defesas, tendo em visto que é ela, como sinal, que mobiliza forças no Eu para desengatar o recalque secundário. O recalque primário, pouco aprofundado por Freud, é responsável por estabelecer pontos de fixação durante o desenvolvimento psicossexual, aos quais os sintomas regridem no momento do recalque secundário.

Assim, é válido constatar que as primeiras irrupções de angústia ocorreram antes de o supereu se tornar diferenciado do resto do aparelho psíquico, em momentos anteriores à resolução do complexo de Édipo. Para nossos propósitos, pensar angústias antes da organização do Eu como instância permite pensar um campo que está além – ou aquém – da ligação entre recalque e retorno do recalcado; mais do que isso, pensar dinâmicas afetivas que promovam sentido antes mesmo de pensar uma organização própria para produzir sentido (Campos, 2014).

Ao invés de aprofundar-se nos modos de subjetividade pré-edípicos, Freud opta por frisar que o Eu é uma diferenciação do id e possui um poder integrativo provindo de sua fonte libidinal erótica, colocando-o enquanto um rei soberano que domina seus escravos. Essa imagem, no entanto, não corresponde fielmente à realidade, tanto que a angústia aparece nos momentos de enfraquecimento do Eu: deixar em aberto o problema da angústia em um momento em que não há um Eu constituído e, portanto, que diz respeito necessariamente às forças exercidas pela pulsão de morte e seu concomitante traumatismo econômico, pressupõe que Freud preferiu focalizar as defesas secundárias em vez de abordar aquilo que está intimamente relacionado com o além do princípio do prazer.

Seguir esse caminho fez que Freud centralizasse os conflitos edípicos na circunscrição de diferentes psicopatologias: no centro de todas elas, está a angústia de castração. O argumento medular sobre as neuroses, tanto a histeria de angústia quanto a histeria de conversão e a neurose obsessiva, é de que elas são resultado da dissolução do complexo de Édipo e a angústia de castração é a força motora da oposição do Eu ao id, usando o recalque para rechaçar os conteúdos proibitivos da consciência. Com isso, ele volta a trabalhar com a

problemática do retorno do recalcado e continua dando ênfase ao recalque secundário, quando já há instâncias psíquicas formalizadas. Mas seria a angústia de castração a única mobilizadora das defesas do Eu?

Dificilmente essa pergunta seria respondida de forma convincente por Freud sem levar em consideração as defesas primárias. Considerar que a angústia de castração é a força mobilizadora das defesas do Eu é excluir de sua teoria as dinâmicas pré-edípicas da libido, onde existiriam defesas primárias de um Eu não diferenciado: tomando como ponto de partida a fase fálica, Freud analisa apenas as defesas secundárias de um Eu já constituído.

A questão torna-se ainda mais complexa: se o processo defensivo é mobilizado pela percepção do Eu de um perigo pulsional interno que pode implicar a castração e lança mão de um sinal de angústia para mobilizar o princípio de prazer, como o Eu saberia o que é essa castração a fim de evitá-la? No que diz respeito a esse mecanismo da angústia, aparece um paradoxo de difícil solução:

> A castração encontra-se dos dois lados do processo defensivo do ego [Eu]! [...] A angústia, portanto, é uma revivência da castração para evitar a própria castração. Isso quer dizer que todo o processo defensivo, sob a perspectiva do ego [Eu], é contraditório, pois ele trata de evitar algo que já está instalado. (Campos, 2014, p.228)

Essa é a questão central de crítica à segunda teoria freudiana da angústia. Não é possível sustentar o argumento de que a castração está dos dois lados das defesas do Eu sem considerar que ela é uma *revivência atualizada* de um outro momento em que o Eu se viu ameaçado. Por isso que as angústias pré-edípicas são tão importantes para sustentar, inclusive, a angústia edípica de castração. Apenas se considerarmos a angústia de castração como uma forma atualizada do trauma do nascimento e da separação entre a mãe e o bebê que se pode pensar como a entrada na triangulação edípica se mostra tão assustadora. E se a angústia da castração própria da fase fálica é suficiente para estruturar o psiquismo, é preciso supor que as angústias

pré-edípicas foram tão importantes quanto para o desenvolvimento do Eu enquanto instância independente e autônoma. O que existe por trás dessa dinâmica estruturante da castração são fantasias primitivas que estabelecem outra relação com o objeto que não a própria do complexo edípico, mas que são revividas como separação do objeto de amor quando incide o perigo de castração, remetendo, em última análise, à separação da mãe e ao trauma do nascimento.

A possibilidade de abordar a angústia através da constituição natural da subjetividade foi uma alternativa que Freud propôs para delimitar o afeto de angústia em todos os seres humanos, embora tenha trazido alguns impasses para o campo psicanalítico (Figueiredo, 1999). Em primeiro lugar, o trauma do nascimento não é sentido como perda do objeto no momento em que ocorre a separação, uma vez que o bebê não tem Eu constituído para conseguir elaborar uma diferenciação entre os dois e, tampouco, da noção complexa de perda. Outro ponto que chama atenção é o fato de as experiências de separação do objeto amado não serem propriamente de angústia, mas estarem mais próximas das experiências de dor e luto.

Para resolver essa problemática, Freud é obrigado a diferenciar os sintomas da angústia no corpo dos sintomas provindos da dor e do luto – por exemplo, a constrição do sistema respiratório seria sintoma exclusivo da expressão de angústia, remontando à expansão torácica da respiração nasal realizada pelo bebê. Não fosse suficiente, Freud coloca a angústia como um produto do desamparo mental paralelo ao desamparo biológico, enfatizando ainda mais que é o corpo quem dita as regras e o mundo psíquico obedece aos seus mesmos princípios. Esse foi o golpe derradeiro para afastar de vez a angústia com o plano da significação: Freud poderia ter seguido o caminho intuitivo de entrelaçar a angústia do nascimento com o desamparo constitutivo, mas preferiu relacioná-la aos fatores biológicos como forma de universalizá-la enquanto experiência humana. Sua dívida com Darwin se mostra novamente presente, apostando que os estados afetivos sejam provindos de experiências filogenéticas:

> Com outras palavras, o estado de angústia é a reprodução de uma vivência, que encerra as condições de um semelhante aumento de excitação e de descarga por caminhos determinados, mediante os quais o desprazer da angústia adquire suas características específicas. O nascimento proporciona aos homens uma tal vivência prototípica, e, por isso, inclinamo-nos a ver no estado de angústia uma reprodução do trauma do nascimento. (Freud, 1996k, p.132)

Todo estado de angústia posterior seria a reprodução de uma angústia automática de caráter originário, supostamente presente no nascimento e revivida nas experiências traumáticas posteriores. Nesse momento da obra, a angústia do nascimento se torna o protótipo da angústia automática – *automática* porque, justamente, todos os seres humanos sentem seus efeitos sem poder controlá-la. E, com isso, a noção de que a angústia automática é a transformação da excitação corporal em angústia, da forma como era defendida até então, fica enevoada sob essa nova conceituação.

Ademais, como não há separação bebê-objeto, no momento do nascimento, por não haver um Eu formado que se diferencie do mundo, a sensação de angústia é sentida como desprazer, uma vez que se aumentam os estímulos internos; a partir dos precipitados dessa sensação, o Eu conseguirá dessexualizar a libido do id e lançá-la enquanto sinal frente a situações que remetam o indivíduo a esse primeiro transbordamento de angústia. O que significa que, em última instância, é para se proteger dessa experiência de desprazer originário que todas as mobilizações defensivas se organizam – e não para se defender exclusivamente da angústia de castração, como insistiu Freud.

Em guisa de conclusão, são dois mecanismos responsáveis pela produção da angústia: a angústia automática, que, por estar relacionada com um momento antiquíssimo, seria responsável pelo aparecimento do sinal de angústia, quando o Eu depara com situações semelhantes: o que se têm é o sinal de angústia como forma de evitar o desamparo promovido pela angústia automática. No entanto, Freud parece levar em conta somente a dimensão do Eu que seja

adaptativa e funcional, pronta para a fuga frente a um estímulo externo de perigo ou das exigências da libido do id. O outro caminho, que fica de fora dessas considerações, é precisamente do Eu como uma instância formada também pelas identificações e relações de agressividade e amor que estabelece com seus objetos.

Perspectivas em direção ao desamparo

Ao que tudo indica, a tentativa de fornecer um percurso coeso da teoria freudiana da angústia deixa em suspenso alguns pontos importantes para poder pensá-la sob outra ótica que não a funcionalista. Existe, por parte dos comentadores (Rocha, 2000; Laplanche, 1989; Figueiredo, 1999), um consenso em compreender essa aproximação com as funções adaptativas como um *desvio biologizante* e um afastamento do campo próprio da psicanálise, que seria o desejo. Essa proposta é coerente, tendo em vista que Freud buscou reiterada vezes explicar os fenômenos angustiantes como heranças filogenéticas e como resposta frente ao perigo, tanto pulsional como concreto. Por outro lado, acreditamos ter iluminado um caminho possível para distanciá-la dessa concepção, aproximando-a do campo do sentido. Consideramos ser três os pontos centrais a serem explorados: (1) a problemática da angústia automática não ser articulada com a pulsão de morte; (2) das angústias pré-edípicas não serem articuladas com as fases de desenvolvimento da libido, assim como conceber a subjetividade através da resolução do complexo edípico; (3) de entender a angústia de castração como uma resposta adaptativa do Eu para com a realidade e não como articuladora de sentido.

Em primeiro lugar, destaca-se que a pulsão de morte foi, sem dúvida, completamente recalcada da teorização. O primeiro indício é a omissão do conceito de soma de excitação sob o termo genérico de angústia automática. Desde o início, Freud não conseguiu dar um destino conveniente para a energia corpórea estrangulada, cuja definição assemelha-se em algum grau à da pulsão de morte: uma energia que não consegue ser psiquicamente elaborada. Em toda a

trilha construída, ele prioriza as dinâmicas defensivas, dando ênfase à quota de afeto que se transforma em angústia por operação do recalque (Campos, 2004). O mesmo se passa na segunda teoria, em que a angústia de castração centraliza todas as defesas das quais o Eu lança mão.

Defendemos a tese de que não incorporar a soma de excitação na teoria da angústia possa ter sido responsável por Freud não ter assimilado a angústia automática de caráter originário com a pulsão de morte, um caminho que envolve trabalhar o narcisismo e a estruturação do psiquismo pelo manejo dos conteúdos irrepresentáveis, frente aos quais o Eu se organiza para se defender. O que Freud não faz, embora fosse o mais coerente com as formulações metapsicológicas propostas e à luz das leituras contemporâneas, *é associar o desamparo fundamental do psiquismo com o transbordamento e desligamento promovido pela pura pulsão de morte* (Campos, 2014; Rocha, 2000). Ao relacionar o desamparo originário com o narcisismo primário e a constituição do Eu, seria possível explicar de que forma, através de um investimento narcísico, o Eu pode manejar a angústia e modificá-la qualitativamente em forma de sinal, dando mais espaço para o dinamismo psíquico ao invés concebê-lo prioritariamente em sua economia. Ao invés de trabalhar com uma quantidade diminuta de angústia, pode-se propor que, na verdade, trata-se de uma forma qualitativamente diferente de angústia, mais próxima da angústia automática. É nesse sentido que fazemos coro à proposição de Rocha (2000) de denominar essa angústia de caráter fundamental, própria da condição ontológica e biológica de desamparo psíquico, de *angústia originária*, em menção ao termo *UrAngst*, utilizado em alguns momentos por Freud. Dessa maneira, diferencia-se o uso ambíguo que o autor faz do termo angústia automática, que indica de forma descritiva a emergência involuntária de angústia no aparelho psíquico, que pode ser em função do retorno do recalcado (como é prioritário no texto freudiano) ou de um afluxo traumático (que é o ponto subdimensionado que buscamos destacar).

De todo modo, assim como a libido regride frente a uma situação de indicação de castração, não parece ingênuo afirmar que Freud

parece ter regredido em sua teoria, resgatando o campo somático que já havia sido superado. No mesmo caminho, quando Freud opta por centralizar a angústia de castração como disparo estruturante para as instâncias psíquicas, ele empobrece a discussão sobre a angústia e sua dinamização com os mecanismos de defesas pré-edípicos ou pré-genitais, optando-se pelas defesas secundárias em detrimento de identificações primárias e a integração da pulsão de morte com o modelo estrutural. É sabido que a elaboração do luto pelos objetos primários é a forma fundamental de constituição da identidade do Eu em sua relação com a realidade, de forma que pensar a possibilidade de simbolização apenas como elaboração da falta por meio da resolução do complexo de Édipo é negligenciar as formas de constituição da subjetividade que estão aquém dessa organização específica da libido e, além disso, ignorar as defesas das fases pré-genitais e sua articulação com a angústia (Campos, 2014).

Isso implica assumir que a discussão sobre a posse do falo e a importância do complexo de castração na teoria freudiana enaltece a angústia pela sua potência econômica ao invés de promover uma abertura para o campo próprio da significação e articulação de sentido. De fato, a castração é responsável por inscrever uma falta estruturante no sujeito, uma vez que a dissolução do complexo edípico culmina na perda do objeto sexual do desejo. Ora, inscrita a falta, abre-se espaço para pensar um campo que não é apenas defensivo e de adaptação da realidade, mas próprio da simbolização. Se em todo o percurso freudiano a angústia se mostra como um afeto que carece de simbolização, acentuou-se as dinâmicas defensivas nas pulsões sexuais, em que os conteúdos recalcados estão com relação com seus afetos, e obliterou-se o que é próprio do traumático da pulsão de morte: os conteúdos irrepresentáveis, a dimensão do não sentido e do desamparo. A angústia de castração, apesar de ser teorizada enquanto um perigo externo, é uma projeção do perigo interno e, com isso, está relacionada às dinâmicas das fases libidinais. A primazia do lugar da angústia de castração e a subsequente desvantagem das angústias pré-edípicas é justificada apenas quando se coloca o complexo de Édipo como responsável pela estruturação subjetiva,

o que Freud faz sem considerar que a angústia é, em última análise, articuladora de sentido.

Para avançar na discussão, propomos retomar as fases de desenvolvimento da libido trabalhadas nas "Conferências introdutórias à Psicanálise" (Freud, 1996h) e também em "Inibições, sintomas e ansiedade" (Freud, 1996k), nas quais se estabelece a relação intrínseca entre fantasia, desejo e defesa. Enquanto esse percurso prioriza os pontos de fixação da libido em fases do desenvolvimento psicossexual, Freud não as relaciona com as angústias referente a cada uma delas, priorizando apenas a fase fálica e a angústia de perda do falo (Campos, 2014).

Seguindo esses princípios, seria possível afirmar que, nos estágios iniciais do desenvolvimento, faz-se presente a angústia automática, propriamente originária, relacionada ao ato do nascimento e em vinculação à efração da pulsão de morte, onde não há um psiquismo organizado para se defender do transbordamento pulsional e do desprazer. Com o desenvolvimento de um narcisismo primário que maneja essa energia em níveis aceitáveis para o psiquismo, surge uma angústia própria das fases orais e anais, em que uma angústia de separação, da perda do objeto de amor, se expressa no binômio das relações de amor e ódio frente aos objetos do desejo. Na fase fálica, a angústia de castração tão enfatizada por Freud. E, por fim, herdeira dessa última, a angústia moral, em que a significação fálica está incorporada no supereu como as regras e leis da civilização. Cada estágio da angústia seria, portanto, a revivência e ressignificação da angústia traumática nos diferentes tempos do desenvolvimento libidinal e do Eu. Cabe notar que essa esquematização coloca o desamparo como horizonte de toda a mobilização de sentido e de defesa e, nesse sentido, podemos afirmar que as diferentes dimensões da angústia são, além de destinos pulsionais, também destinos do desamparo.

Considerações finais

Este breve percurso crítico sobre a teoria da angústia em Freud teve o objetivo de apresentar como é possível derivar de uma perspectiva metapsicológica mais econômica e funcionalista, que foi o que ficou como legado da psicanálise mais ortodoxa freudiana centrada na teoria pulsional, uma perspectiva mais atinada a concepções filosóficas contemporâneas acerca do sentido e da alteridade. As indicações que fizemos nessa direção são ainda incipientes e carecem de elaboração, mas nos parecem suficientes para estabelecer uma ressignificação na compreensão do operador conceitual da angústia em dois sentidos. Em primeiro lugar, para evidenciar a sua riqueza e pluralidade conceitual, bem como sua relevância para uma teoria geral do funcionamento psíquico em psicanálise, uma vez que nem sempre esse percurso é suficientemente apresentado ou aprofundado nos materiais didáticos ou mesmo na literatura contemporânea sobre o tema. Em segundo lugar, para mostrar a possibilidade de retomar essa teoria em uma perspectiva renovada em que se evidencia o desamparo como condição originária da subjetividade humana. Esse encaminhamento aponta para uma renovação tanto do ponto de vista epistemológico (para além de uma concepção representacional de realidade) quanto do ponto de vista ontológico (uma concepção de sujeito da ordem da significação) e ético (uma posição de abertura à alteridade), que ainda estamos por construir e trabalhar.

Referências

CAMPOS, E. B. V. A primeira concepção freudiana de angústia: uma revisão crítica. *Ágora*, v.VII, n.1, p.109-28, 2004.

______. *Limites da representação na metapsicologia freudiana*. São Paulo: Edusp, 2014.

FIGUEIREDO, L. C. As províncias da angústia (roteiro de viagem). *Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental*, v.II, n.1, p.50-63, 1999.

FREUD, S. [1891] *A interpretação das afasias*. Lisboa: Edições 70, 1977.

______. [1895] *Projeto de psicologia.* Rio de Janeiro: Imago, 1995.

______. [1894b] Rascunho D: sobre a etiologia e a teoria das principais neuroses. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1996a. v.I, p.231-3.

______. [1894a] As neuropsicoses de defesa. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1996b. v.III, p.51-74.

______. [1895] Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada "neurose de angústia". In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1996c. v.III, p.89-118.

______. [1905] Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1996d. v.VII.

______. [1909] Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1996e. v.X, p.13-137.

______. [1915a] O inconsciente. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud,* Rio de Janeiro: Imago, 1996f. v.XIV, p.165-81.

______. [1915b] Repressão. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1996g. v.XIV, p.147-164.

______. [1917] Conferência XXV: a ansiedade e a vida instintual. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1996h. v.XVI, p.393-412.

______. [1920] Além do princípio de prazer. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1996i. v.XVIII, p.13-78.

______. [1923] O ego e o id. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago,1996j. v.XIX, p.15-82.

______. [1926] Inibições, sintomas e ansiedade. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1996k. v.XX, p.81-174.

FREUD, S.; BREUER, J. [1895] Estudos sobre a histeria. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.II, p.13-320.

GREEN, A. *O discurso vivo*: a conceituação psicanalítica do afeto. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

LAPLANCHE, J. *Problemáticas I:* a angústia. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da psicanálise.* 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOFFREDO, A. M. Anotações sobre a leitura freudiana da angústia. *Tempo Psicanalítico*, v.44, n.1, p.105-30, 2012.

ROCHA, Z. *Os destinos da angústia na psicanálise freudiana*. São Paulo: Escuta, 2000.

ROSSINI, R. S. *A percepção na metapsicologia freudiana*: uma análise dos trabalhos iniciais e da primeira topologia. São Paulo, 2020. 194f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.

4
Desamparo, pulsão de morte e trauma na constituição do psiquismo segundo Freud e Kernberg

Fátima Caropreso

Introdução

Na etapa final da obra freudiana, principalmente a partir de 1920, Freud acrescenta uma série de hipóteses à sua teoria, as quais modificam de forma significativa a maneira como o desenvolvimento inicial do psiquismo e a etiologia das neuroses é concebida. Em sua teoria inicial, as pulsões sexuais, o conflito psíquico envolvendo a sexualidade e a moralidade e a inibição das pulsões permanecem em primeiro plano. A partir da década de 1920, o papel desempenhado pelo desamparo do ser humano ao nascer, por traumas reais e pelo instinto de morte no funcionamento mental ganha destaque na teoria. Alguns autores pós-freudianos ressaltaram a importância desses fatores, trouxeram novos dados e formularam novas hipóteses que contribuíram para um aprofundamento da compreensão do funcionamento mental normal e patológico. Entre esses, podemos mencionar o psicanalista austríaco Otto Kernberg.

Kernberg é um dos principais psicanalistas contemporâneos que continuam desenvolvendo a teoria e a técnica psicanalíticas. Sua experiência com transtornos de personalidade severos permitiu-lhe compreender aspectos fundamentais do desenvolvimento da vida mental precoce, assim como os fatores determinantes das

psicopatologias. Ele propõe modificações significativas na teoria freudiana e formula algumas hipóteses inovadoras sobre o papel desempenhado pela constituição biológica, por traumas precoces e pela agressividade no psiquismo. Neste capítulo, discutiremos, inicialmente, algumas das ideias de Freud sobre a atuação desses fatores no funcionamento mental e, em seguida, passaremos ao comentário de algumas das concepções de Otto Kernberg sobre isso.

O desamparo na constituição do ego e das neuroses segundo Freud

O papel crucial do desamparo na constituição do mental é mencionado por Freud desde seus primeiros escritos. Já em 1895, no texto *Projeto de uma psicologia*, ele afirma que "o desamparo inicial do ser humano é a *fonte originária* de todos os *motivos morais*" (Freud, 1975a, p.196). Essa afirmação é feita no contexto da explicação da *vivência de satisfação*, conceito introduzido nesse momento e que irá manter um papel central em todo o restante de sua obra. O recém-nascido é inicialmente incapaz de executar as ações indispensáveis para a sua sobrevivência, como a obtenção do alimento, a fuga dos estímulos externos que representam perigo, e assim por diante.

Em *Inibições, sintomas e angústia*, Freud (1975d) argumenta que o prolongado desamparo e dependência do ser humano, seu estado de prematuração ao nascer, faz que sua sobrevivência dependa absolutamente do outro e cria a necessidade de ser amado, da qual o ser humano nunca mais se livrará. Essa necessidade de amor – imposta pelo instinto de sobrevivência – será ocasião de uma série de conflitos, imporá inibições e identificações que serão estruturantes da personalidade e definirá, em grande medida, aquelas características que podemos circunscrever como próprias do humano. Assim, o desamparo está na base da constituição do eu e do ingresso na cultura. Além disso, o desamparo predisporia o indivíduo ao trauma, fator esse que ganha destaque na etapa final da obra freudiana.

Para Freud (1958), em seus primórdios, o funcionamento mental seria regulado pelo *princípio do prazer*, ou seja, trabalharia no sentido da busca da satisfação das necessidades da forma mais imediata possível, sem levar em consideração o mundo externo. O protótipo de um funcionamento regido pelo princípio do prazer é a experiência, descrita pelo autor, do bebê que, ao sentir fome, alucina o seio materno. Como esse tipo de funcionamento mental primário não seria capaz de propiciar uma satisfação real das necessidades vitais, seria necessário que ele fosse inibido para que o indivíduo sobrevivesse. A tentativa de satisfação imediata das pulsões teria que ser abandonada e o mundo externo teria que ser levado em consideração na busca da satisfação, ou seja, o princípio do prazer teria que ser substituído pelo *princípio de realidade*, embora a entrada em vigor desse último não excluísse completamente o primeiro. O princípio do prazer continuaria atuando na parte primitiva e insuscetível de consciência do psiquismo, denominada *Id*, em *O Ego e o Id* (Freud, 1997).

Se, no entanto, inicialmente a inibição da busca de satisfação imediata de certas pulsões, como é o caso da fome, seria necessária porque é preciso encontrar no mundo as condições capazes de propiciar a satisfação real, em relação a outras pulsões – como as sexuais e agressivas –, uma inibição se imporia, não necessariamente pelo fato de que a descarga imediata seria incapaz de satisfazê-las, mas sim porque existem regras e valores culturais que não admitem tal satisfação. Nesse ponto, entra em jogo a inserção cultural do indivíduo, a contraposição entre o biológico e o cultural no ser humano, assim como o mecanismo que Freud chamou de *identificação*, de "assimilação de um eu a um eu alheio" (Freud, 1997, p.58, tradução nossa).

Desde cedo, a criança perceberia que vários de seus impulsos instintivos, em especial os sexuais e agressivos, não podem se manifestar livremente, pois se opõem a certas regras e valores que lhe são impostos pelos outros, em especial por aqueles que se tornaram objetos amados e dos quais depende sua sobrevivência. Como consequência, a necessidade de ser amado conduziria à repressão de vários dos impulsos e fantasias infantis, assim como à internalização

de certos preceitos morais, o que estaria na origem da constituição do Ego e do Superego.

Freud concebe, no início de sua obra, as patologias mentais como resultantes do conflito entre as forças antagônicas do psiquismo, em especial entre os impulsos sexuais e os valores morais. Porém, sobretudo na etapa final de sua teoria, outros fatores ganham destaque na constituição do eu e na etiologia das psicopatologias, como o papel do trauma real o da pulsão de morte.

Pulsão de morte e trauma na base da teoria freudiana do psiquismo

Em *Além do princípio do prazer*, Freud (1975c) introduz a hipótese de que há um tipo de funcionamento psíquico que antecede aquele regido pelo princípio do prazer. Esse funcionamento primitivo consistiria em uma *compulsão à repetição* e teria como função ligar a excitação que chegasse ao aparelho psíquico, sendo condição para que o princípio do prazer se tornasse dominante. Nesse momento, ele introduz a hipótese de que, na origem do funcionamento mental, haveria experiências traumáticas, nas quais grandes somas de excitação teriam incidido sobre o aparelho psíquico, colocando em ação a compulsão à repetição como tentativa de dominá-las. A compulsão à repetição seria uma característica essencial das pulsões, como fica claro na seguinte passagem:

> Parece, então, que uma pulsão é um impulso, inerente à vida orgânica, de restaurar um estado de coisas anterior, que a entidade viva foi obrigada a abandonar sob a pressão de forças externas perturbadoras. É um tipo de elasticidade orgânica ou, dizendo de outra forma, a expressão da inércia inerente à vida orgânica. (Freud, 1975c, p.36, tradução nossa)

Segundo Freud (1975c), o estado primário ao qual toda pulsão aspiraria regressar seria o estado de ausência de vida. Desde sua origem,

a vida possuiria uma tendência a retornar ao estado inorgânico, o que significaria livrar-se de toda a excitação e de todas as formas de tensão, ou seja, alcançar a morte. Com isso, ele chega ao conceito de *pulsão de morte* e introduz, então, a hipótese do segundo *dualismo pulsional*.

De acordo com a segunda dualidade pulsional, as pulsões sexuais e as pulsões de autoconservação estariam incluídas na classe das pulsões de vida, as quais se oporiam às pulsões de morte. Freud sugere, em seu texto de 1920, que talvez o ódio (agressividade) pudesse ser considerado como manifestação da pulsão de morte. Em *O Ego e o Id* (Freud, 1997), ele retoma e desenvolve suas hipóteses sobre a oposição entre as duas classes de pulsões e reafirma que essa oposição pode ser expressa pela polaridade entre amor e ódio e que a *pulsão de destruição*, para a qual o ódio aponta o caminho, seria um representante da pulsão de morte. Essa se manifestaria, em parte, como pulsão de destruição voltada para o mundo externo e para outras formas de vida, e, em parte, como uma tendência à inércia ou à autodestruição.

De acordo com a teoria formulada antes de 1920, a vivência de satisfação, o desejo e os *instintos de vida* – tal como Freud os denomina em 1920 – estariam na origem do funcionamento mental e das neuroses. Com a introdução dos conceitos de compulsão à repetição e do segundo dualismo pulsional, em 1920, Freud coloca as experiências traumáticas e a pulsão de morte na base do psiquismo (Caropreso, 2009). Em *Inibições, sintomas e angústia* (Freud, 1975d) e em *Análise terminável e interminável* (Freud, 1975e), ele formula algumas ideias sobre como esses fenômenos atuariam no funcionamento mental primordial e na etiologia das neuroses.[1]

Em *Inibição, sintoma e angústia*, Freud (1975d) associa a *repressão primordial* a traumas efetivamente experienciados. Diz ele: "É inteiramente verossímil que fatores quantitativos, como a intensidade hipertrófica da excitação e a ruptura da proteção antiestímulo constituam as ocasiões imediatas das repressões primordiais [...]" (Freud,

---

1 Essa introdução do traumático na base da teoria consiste em uma retomada de ideias iniciais que haviam sido abandonadas a partir de certo momento, como explica Caropreso (2009).

1975d, p.90, tradução nossa). A recepção de grandes quantidades de excitação provenientes do mundo externo no aparelho psíquico caracterizaria, por definição, a experiência traumática. Freud especula que a primeira experiência traumática seria o nascimento e que, portanto, esse seria a ocasião da primeira experiência de angústia. Em suas palavras:

> [...] o estado de angústia é a reprodução de uma vivência que reuniu as condições para um aumento da estimulação [...]. No caso dos seres humanos, o nascimento nos oferece uma vivência arquetípica de tal índole e, por isso, nos inclinamos a ver no estado de angústia uma reprodução do trauma do nascimento. (ibidem, p.126, tradução nossa)

A angústia, nesse momento, é concebida como reação frente a alguma espécie de perigo. No nascimento, o perigo ao qual se reagiria seria o aumento de estimulação, com a ruptura da homeostase intrauterina. Freud (1975d) estabelece uma série de experiências de angústia que se sucederiam ao longo do desenvolvimento da criança: a angústia do nascimento, a angústia da separação da mãe, a angústia de castração e a angústia da consciência moral. Tanto na separação da mãe como na angústia de castração e na angústia da consciência moral, o *perigo* que se colocaria ao sujeito seria a ameaça de vivenciar novamente a mesma situação de desamparo experienciada ao nascer. Logo, o nascimento é que conferiria um caráter potencialmente traumático às demais experiências e estaria, portanto, na base do surgimento da angústia.

Essas hipóteses, introduzidas em 1926, conduzem a algumas modificações importantes na teoria freudiana. Entre elas, uma maior ênfase no papel do que Freud denomina *fator biológico* na constituição do psiquismo. No fim do texto, ele diferencia entre três fatores que atuariam na etiologia das neuroses: o fator *biológico*, que consistiria no desamparo do ser humano e sua prolongada dependência do próximo ao nascer; o fator *filogenético*, relacionado à manifestação da sexualidade em dois tempos nos seres humanos; e o fator *psíquico*,

ou seja, a renúncia pulsional imposta pela realidade. Sobre o fator biológico, Freud afirma que ele:

> [...] reforça o influxo do mundo exterior real, promove prematuramente a diferenciação do ego a respeito do id, eleva a significação dos perigos do mundo exterior e aumenta enormemente o valor do único objeto que pode proteger destes perigos e substituir a vida intrauterina perdida. Assim, esse fator biológico produz as primeiras situações de perigo e cria a necessidade de ser amado, de que o homem não se livrará mais. (Freud, 1975d, p.154-5, tradução nossa)

Dessa forma, o desamparo inicial do ser humano, além de colocá-lo em uma situação de total dependência de outro ser humano, o colocaria em uma condição de vulnerabilidade, que elevaria a significação dos perigos do mundo externo e o predisporia ao trauma. Esse desamparo seria decorrente da prematuração biológica do recém-nascido e estaria na base do *fator psíquico*, antes mencionado.

Com sua concepção sobre o trauma e com a hipótese de que traumas primários seriam os desencadeantes da repressão primordial – a qual seria condição para a repressão propriamente dita –, Freud (1975b) vincula as neuroses a experiências *traumáticas* e *reais*, de forma que o papel da sexualidade e das restrições que a cultura impõe a essa – que permanece em primeiro plano na teoria que Freud elabora na etapa precedente de sua obra – parece ser relativizado. A aquisição dos valores morais, o conflito derivado dessa e o potencial traumático da sexualidade seriam, em última instância, determinados pelo fator biológico acima descrito e pelos traumas reais primários (Caropreso, 2009).

Como ressalta Laplanche (1998), ao reexaminar sua teoria das neuroses em *Inibições, sintomas e angústia*, Freud não integra a pulsão de morte a suas reformulações. No entanto, em seus últimos textos, ele incorpora, de forma mais clara, o conceito de pulsão de morte em suas reflexões clínicas.

Em *Análise terminável e interminável* (Freud, 1975e), o autor apresenta a hipótese de que, na etiologia de todas as perturbações neuróticas, estão envolvidas, por um lado, pulsões hiperintensas,

ou seja, refratárias à sua dominação pelo eu, e, por outro, o efeito de traumas primários que não podem ser dominados por um eu prematuro. Em regra geral, diz ele, ambos os fatores atuam de forma conjugada, pois quanto mais intensas sejam essas pulsões refratárias ao domínio pelo eu, tanto mais um trauma levará à fixação e deixará como sequela uma perturbação no desenvolvimento, sendo o oposto também verdadeiro. A argumentação que Freud desenvolve ao longo do texto deixa claro que essas pulsões hiperintensas que reforçam o influxo traumático e a fixação resultante, acentuando, assim, a predisposição à neurose e dificultando muitas vezes o êxito da análise, são, sobretudo, as pulsões de morte.

Freud (1975e) argumenta que, desde o início, o ego tem que fazer a mediação entre o Id e o mundo externo. Se, no curso do desenvolvimento, ele aprende a adotar uma atitude defensiva também frente ao Id e a tratar suas exigências pulsionais como perigos externos – o que ocorre, em parte, porque a satisfação pulsional leva a um conflito com o mundo externo –, ele se acostuma, sob o influxo da educação, a transpor o cenário da luta externa ao seu interior. O perigo interno passa a ser dominado antes que se torne externo. Contudo, esses mecanismos de defesa podem se fixar, de modo que o Eu fortalecido do adulto continue se defendendo de perigos que não existem na realidade objetiva. O Eu pode, ainda, ver-se forçado a buscar situações da realidade objetiva que possam servir como substitutos aproximados do perigo originário, com o objetivo de justificar o seu apego aos modos habituais de reação. Esses mecanismos de defesa produziriam um alheamento em relação ao mundo externo e uma debilitação permanente do Eu, que favoreceriam a irrupção de uma neurose. Freud acrescenta que os mecanismos de defesa frente a antigos perigos retornam, na análise, como *resistências* ao restabelecimento e, então, a cura é tratada pelo Eu como um novo perigo. Os mecanismos de defesa se tornam, então, resistências também contra a cura (Caropreso, 2019).

Podemos inferir que o que seria decisivo nessa fixação dos mecanismos de defesa seria a intensidade da pulsão de morte, pois ela se manifestaria como inércia psíquica, como compulsão à repetição e,

de acordo com Freud (1975e), seria o fator central por trás da inclinação ao conflito. O autor afirma que, no trabalho analítico, não há impressão mais forte das resistências que a de uma força que se defende de todos os modos contra a cura e que a todo custo quer se prender ao padecimento. Segundo ele, seria possível identificar parte dessa força como consciência de culpa e necessidade de castigo e localizá-la na relação do Ego com o Superego. Mas essa corresponderia apenas àquela parte que teria sido ligada psiquicamente pelo Superego, o que permitiria que a percebêssemos. Outros montantes dessa força estariam presentes, na forma ligada ou livre. O autor afirma que:

> Se consideramos, em sua totalidade, o quadro que compõe o fenômeno do masoquismo imanente em tantas pessoas, a reação terapêutica negativa e a consciência de culpa encontrada em tantos neuróticos, nós não podemos mais sustentar a crença de que os fenômenos mentais são governados exclusivamente pela busca de prazer. Esses fenômenos são indicações inequívocas da presença, na vida mental, de um poder que, por suas metas, chamamos pulsão de agressão ou destruição e derivamos da pulsão de morte originária da matéria animada. (Freud, 1975e, p.243, tradução nossa)

Pulsões agressivas muito intensas aumentariam a inclinação ao conflito que estaria na base da repressão, aumentariam a inércia psíquica e os processos repetitivos dela resultantes, assim como intensificariam o sentimento inconsciente de culpa. O efeito da pulsão de morte seria agravado quando ela não encontrasse possibilidade de exteriorização e se voltasse contra o próprio Ego. Nesse ponto, estariam em jogo o desamparo e a dependência do outro, que imporiam a inibição das pulsões agressivas, favorecendo esse direcionamento da agressividade para o Ego.

Freud (1975e) enfatiza, em *Análise terminável e interminável*, a variação na intensidade pulsional em diferentes indivíduos e a determinação inata dessa intensidade, de forma que a importância da determinação constitucional da intensidade das pulsões ganha destaque nesse momento da obra.

Pode-se dizer, portanto, que, na etapa final de sua teoria, Freud ressalta a importância do desamparo decorrente da prematuração biológica do ser humano ao nascer, de traumas primários reais, das diferenças constitucionais na intensidade das pulsões e do instinto de morte no funcionamento mental. Kernberg reconhece a importância desses fatores e propõe algumas hipóteses originais para explicar sua atuação no funcionamento mental.

A constituição do psiquismo e o papel da agressividade segundo Kernberg

Na perspectiva de Otto Kernberg, a teoria psicanalítica deveria enfatizar a construção de estruturas a partir de objetos internos, ou seja, de representações do *Self* ligadas a representações objetais. O autor procura compreender a formação das estruturas no mundo intrapsíquico do indivíduo, a partir da hipótese de que tais estruturas consistem em padrões psicológicos persistentes resultantes das primeiras relações, internalizadas pela criança, com pessoas do meio ambiente, em especial com a mãe. Com isso, ele acentua a importância das relações que se estabelecem a partir do estado de desamparo do recém-nascido.

As relações objetais iniciais internalizadas formariam uma unidade composta por três partes: uma imagem do objeto no meio ambiente, uma imagem do *self* em interação com o objeto e um sentimento que dá um tom afetivo à imagem de objeto e à autoimagem, que esteve presente no momento da interação. Assim, as unidades de relações de objeto internalizadas seriam uma autoimagem, uma imagem objetal e um sentimento, ou disposição afetiva, ligando essas duas imagens. Tais unidades se constituiriam nas subestruturas dos estágios precoces do desenvolvimento e se expandiriam, externamente, a relações mais complexas com pessoas fora do *self* e, internamente, possibilitando o surgimento das estruturas tradicionais do psiquismo descritas por Freud. A partir do processo de internalização, as unidades de relações objetais se tornariam integradas e,

gradualmente, seriam consolidadas dando origem às estruturas Ego, Id e Superego (Kernberg, 1980).

Para Kernberg (2011), as interações afetivas primárias gerariam memórias afetivas primárias e seriam divididas em experiências com baixa ativação afetiva – diante de atividades de aprendizado, cognitivas – e experiências com alta intensidade afetiva. Essas últimas, por sua vez, se dividiriam entre as determinadas por afetos bons – que dariam origem aos aspectos idealizados da mente – e as dominadas por afetos negativos – que dariam origem aos segmentos persecutórios do psiquismo. Seguindo as ideias de Melanie Klein (1984), ele sustenta que o predomínio de experiências positivas permitiria a integração dos aspectos contraditórios do mental e o desenvolvimento psíquico favorável. No entanto, a ativação excessiva da agressão, o predomínio de experiências carregadas de afetos negativos, fixaria a raiva como estrutura, dando origem ao ódio, o que interferiria na integração normal entre os segmentos idealizados e persecutórios da mente. O ódio, como estrutura, consistiria em blocos de construção de sistemas estáveis de relação *self*-objeto, gerando um predomínio de interações raivosas. Assim, o desenvolvimento do ódio levaria à fixação em reações crônicas de raiva do *Self* para com os outros significativos.

Como esclarece St. Clair (1986), Freud concebeu o ego como emergindo, sobretudo, a partir da repressão das pulsões do Id, de forma que a formação das estruturas se daria, principalmente, a partir de transformações das pulsões. Kernberg, em contraste, defende que experiências relacionais, carregadas afetivamente, são os blocos básicos de construção das estruturas psíquicas. Experiências prazerosas construiriam representações *self*-objeto boas e experiências de frustração construiriam relações *self*-objeto más. Por meio desse conceito de unidades de relações objetais internalizadas, Kernberg teria tentado fazer uma síntese da teoria pulsional e da teoria das relações objetais. As unidades de relações objetais não serviriam apenas como blocos de construção das estruturas psíquicas, mas também ajudariam a construir as pulsões.

Para Kernberg (2011), os afetos constituiriam os sistemas motivacionais primários e seriam integrados em pulsões positivas e

negativas superpostas. As pulsões, por sua vez, se manifestariam como ativações de seus afetos constituintes com variadas intensidades, ao longo da linha de investimentos libidinais e agressivos. Assim, os afetos, motivações primárias, se organizariam em motivações hierarquicamente superpostas, o que corresponderia às pulsões descritas por Freud, de forma que Kernberg inverte a concepção desse autor. De acordo com a teoria de Freud (1975b), as pulsões se expressariam no psiquismo como afetos e representações. Já Kernberg considera que os afetos é que dão origem às pulsões. Em suas palavras:

> Eu acredito que os afetos são os motivadores primários. Eles se organizam em motivações hierarquicamente superpostas, ou as pulsões freudianas, e as pulsões, por sua vez, são ativadas na forma de seus componentes representacionais afetivamente valenciadas, manifestas como fantasias inconscientes. (Kernberg, 2011, p.176, tradução nossa)

Dessa forma, experiências afetivas boas seriam a base das pulsões libidinais, e experiências afetivas más serviriam como base das pulsões agressivas. Assim, os sentimentos de amor e raiva direcionados aos objetos precederiam e construiriam as pulsões. Kernberg atribui à agressividade e à pulsão de morte dela derivada, assim como a traumas precoces e falhas na capacidade do adulto de conter o desamparo da criança, um papel central na formação do psiquismo e nas psicopatologias. Ele comenta que há inúmeras evidências clínicas de severa e implacável destruição em muitos casos de psicopatologia. No entanto, argumenta que o que se vê na motivação autodestrutiva não é simplesmente *nirvana*, mas destruição ativa de relações libidinais com os outros significativos. Assim, segundo ele, as funções inconscientes de autodestruição não visariam simplesmente destruir o *Self*, mas visariam sempre destruir, igualmente, os outros significativos, seja por culpa, revanche, inveja ou triunfo (Kernberg, 2011).

Kernberg (1975) comenta que as constelações clínicas que refletem mais claramente o domínio de impulsos autodestrutivos, como

casos de patologias do caráter e transtornos *borderline*, indicam que esses envolvem batalhas intrapsíquicas entre representações de objetos sádicos internalizados e representações do *self* masoquisticamente submetido. As representações de objetos sádicos poderiam representar tanto impulsos agressivos projetados e reintrojetados como experiências traumáticas realísticas, sendo determinadas, portanto, tanto por fatores internos – como a intensidade dos afetos agressivos – como por fatores externos, por experiências negativas. A autorrepresentação masoquista representaria, segundo o autor, uma combinação da erotização da experiência traumática dolorosa e do sofrimento expiacional inconscientemente autoinduzido.

Kernberg (2011) argumenta, então, que a análise de patologias graves fornece evidências da natureza fundamental de tendências profundamente autodestrutivas do ser humano, as quais suportam clinicamente o conceito de pulsão de morte. No entanto, ele discorda da hipótese freudiana de que a pulsão de morte seria primária e onipresente em todos os indivíduos e propõe que *pulsão de morte* deve ser uma designação para a motivação inconsciente dominante direcionada à autodestrutividade em casos severos de psicopatologia. Ele aceita a hipótese freudiana de uma agressividade inata, a qual estaria a serviço da sobrevivência. O que é recusado pelo autor é a existência de uma autodestrutividade inata. A agressão autodestrutiva não seria uma tendência primária do psiquismo, mas resultaria de uma ativação excessiva da raiva, que seria o afeto primário da agressão. Ela seria, portanto, resultante do agravamento de um sistema motivacional primário.

Dessa forma, para Kernberg (2011), a agressão, como sistema motivacional, estaria sempre presente na mente baseada na integração de afetos negativos primários, no entanto ela só mereceria a designação de pulsão de morte quando se tornasse dominante e se voltasse contra o próprio *Self*. Nos casos em que a agressão recrutasse impulsos libidinais e seu objetivo principal se tornasse a *desobjetalização* – a eliminação das representações de todos os outros significativos –, assim como a eliminação do *self*, seria justificado denominá-la pulsão de morte.

A ativação excessiva da raiva não seria simplesmente secundária ao trauma, embora pudesse ser influenciada e estimulada pela experiência traumática, ressalta Kernberg (2011). O autor levanta algumas hipóteses sobre os fatores que determinariam tal fenômeno. Ele aponta que há evidências de predomínio de ativação afetiva negativa geneticamente determinada, o que se expressa em disposições temperamentais que influenciam a internalização de relações objetais primárias. O autor indica também a existência de evidências de que a anormalidade no sistema de apego – apego inseguro, incapacidade da mãe de conter os afetos negativos da criança – pode contribuir significativamente para uma disposição para ativação afetiva predominantemente negativa.

Outros fatores importantes seriam a presença de experiências traumáticas, físicas ou sexuais, na infância; de estruturas familiares severamente desorganizadas; de imprevisibilidade da situação familiar; assim como de abandono crônico no primeiro ano de vida. Dessa maneira, uma combinação de intensidade de afeto agressivo, determinada tanto por fatores constitucionais como por fatores relacionais, e uma estruturação particular de relações de objeto internalizadas poderiam ser considerados os aspectos principais da transformação maligna da agressão em uma motivação dominante para autodestruição. Tais fatores desempenhariam, portanto, um papel central na determinação de processos psíquicos patológicos.

Assim, para Kernberg, o psiquismo seria construído, inicialmente, a partir da internalização das primeiras relações objetais. As características dessas relações, no entanto, seriam determinadas por fatores genéticos, assim como por fatores ambientais. Entre os primeiros, se destaca a intensidade dos afetos primários, em especial dos afetos negativos. Esses afetos interfeririam diretamente nas relações que se estabeleceriam, influenciando as internalizações primárias, o apego e os padrões de interação com o meio ambiente. Entre os fatores ambientais envolvidos, se destacam as experiências traumáticas, a capacidade do cuidador de conter os afetos negativos da criança e de satisfazer suas necessidades básicas, a presença de um meio ambiente previsível. Em determinados casos, a ativação

excessiva da raiva, resultante do agravamento de um sistema motivacional primário, conduziria ao surgimento de tendências autodestrutivas, que visariam tanto a destruição do eu como a dos objetos significativos. Kernberg considera legítimo atribuir a denominação de pulsão de morte à essa autodestrutividade que se manifesta em casos patológicos. Assim, ele recusa a hipótese freudiana de uma tendência autodestrutiva primária, embora reconheça a importância do papel desempenhado pela agressividade inata no funcionamento mental e, principalmente, nas psicopatologias.

Considerações finais

Desde seus primeiros escritos, Freud atribui ao desamparo inicial do ser humano um papel fundamental na gênese do psiquismo. No entanto, esse fator é enfatizado na etapa final da sua obra, em especial a partir do texto *Inibição, sintomas e angústia* (Freud, 1975d). Nesse texto, Freud insere de forma mais clara o desamparo, decorrente do estado de prematuração do indivíduo ao nascer, como condição básica que, além de ser a impulsora do desenvolvimento mental, das identificações e das inibições pulsionais, predispõe o ser humano ao trauma. Nesse momento do pensamento freudiano, o traumatismo real ganha destaque e é colocado na base do mental. Outro fator enfatizado nesse período é a atuação da pulsão de morte e a determinação, ao menos em parte, inata da intensidade das pulsões, o que estaria diretamente ligado ao surgimento de psicopatologias.

Tendo em vista a etapa final da obra freudiana, podemos dizer, portanto, que o desamparo, os traumas reais, a pulsão de morte e a determinação inata da intensidade pulsional são elencados como fatores centrais atuantes na gênese do funcionamento mental normal e patológico. As hipóteses de Freud, como se sabe, foram extraídas predominantemente a partir da tentativa de compreensão das neuroses. Kernberg, diferentemente, formula suas hipóteses, principalmente, a partir da análise de transtornos psicológicos mais graves, o que parece ter lhe permitido apreender características essenciais do psiquismo.

De acordo com a teoria de Kernberg, a condição de desamparo inicial do ser humano possuiria um papel essencial na construção do psiquismo, uma vez que esse se formaria a partir das internalizações das relações objetais que se estabeleceriam a partir desse desamparo e que deveriam acolhê-lo. Essas internalizações consistiriam nos blocos de construção da mente e se constituiriam, portanto, na sua base, exercendo um papel mais fundamental do que o das inibições das pulsões. Na verdade, essas relações seriam os blocos de construção das pulsões. O autor enfatiza a importância das relações objetais iniciais internalizadas e a capacidade da mãe e do meio de propiciar a construção de uma relação de apego satisfatória, capaz de amparar a criança em seu desamparo.

Essas relações iniciais, contudo, seriam determinadas por vários fatores e não apenas pela qualidade dos cuidados recebidos e pelas demais características do meio ambiente. Kernberg considera a importância da determinação genética dos afetos, em especial da determinação genética da intensidade dos afetos negativos, o que poderia contribuir para a fixação da raiva como estrutura e conduzir ao surgimento de uma motivação inconsciente direcionada à autodestrutividade, ou seja, à emergência da pulsão de morte. Freud, no fim de sua obra, reconhece a necessidade de pressupor uma determinação inata da intensidade das pulsões, em especial da intensidade da pulsão de morte ou da agressividade. Kernberg concorda com essa hipótese e parece ter chegado a uma concepção mais precisa sobre o papel desempenhado pela intensidade constitucional da agressividade nas primeiras relações objetais e na constituição do psiquismo; no entanto, ele recusa a hipótese freudiana de uma autodestrutividade primária.

Referências

CAROPRESO, F. Dor e desejo na teoria freudiana do aparelho psíquico e das neuroses. *Revista de Filosofia Aurora,* v.21, n.29, p.569-590, 2009.

______. Vivência de dor e pulsão de morte na teoria freudiana das neuroses. In: MONZANI, L. R.; SORIA, A. C. S. (Org.) *Freud*: filosofia e psicanálise. São Carlos: Edufscar, 2019. p.95-106.

FREUD, S. [1912] Formulations on the two principles of mental functioning. In: ______. *The standard edition on the complete psychological works of Sigmund Freud*. London: The Hogarth Press, 1958. v.12.

______. [1895] Project for a scientific psychology. In: ______. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. London: The Hogarth Press, 1975a. v.1.

______. [1915] Repression. In: ______. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud.* London: The Hogarth Press,1975b. v.14.

______. [1920] Beyond the pleasure principle. In: ______. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. London: The Hogarth Press, 1975c. v.18.

______. [1926] Inhibitions, symptoms and anxiety. In: ______. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud.* London: The Hogarth Press, 1975d. v.20.

______. [1937] Analysis terminable and interminable. In: ______. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud.* London: The Hogarth Press, 1975e. v.23, p.209-54.

______. [1923] El yo y el ello. In: ______. *Sigmund Freud obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1997. v.19, p.161-76.

KERNBERG, O. *Borderline conditions and pathological narcissism.* New York: Jason Aronson, 1975.

______. *Internal world and external reality.* New York: Jason Aronson, 1980.

______. The concept of death drive: a clinical perspective. In: AKHTAR, S.; O'NEIL, M. K. (Org.) *On Freud's "Beyond the Pleasure Principle"*. London: Karnac Books, 2011. p.173-90.

KLEIN, M. Envy and gratitude. In: ______. *The writings of Melanie Klein*. New York: The Free Press, 1984. v.3.

LAPLANCHE, J. *Problemáticas II: castração – simbolizações.* São Paulo: Martins Fontes, 1988.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da Psicanálise*. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ST. CLAIR, M. *Object relations and self-psychology*: an introduction. California: Brooks, 1986.

STRACHEY, J. Nota introductoria a análise terminável e interminável. In: FREUD, S. *Sigmund Freud Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1997. v.23.

5
Nadar em mar aberto, desabrigo e travessia: ensaio a partir de Freud e Heidegger[1]

Caroline Garpelli Barbosa

Introdução

Como já dizia Fernando Pessoa (2006), ao rememorar a gloriosa frase dos navegadores antigos: "Navegar é preciso. Viver não é preciso". Viver não é preciso, pois é mais incerto e menos seguro do que navegar em mar aberto, implicando riscos tão maiores quanto uma navegação às escuras em meio à tempestade. Talvez, os navegadores quisessem dizer que viver seja um constante nadar arriscado, nada preciso, que exige a coragem de todos aqueles que iniciam uma travessia sem saber aonde se pode chegar. Alguns encontrarão cedo um porto seguro. Outros morrerão à deriva. Há aqueles, ainda, que seguirão nadando, mesmo que a terra firme pareça sempre se distanciar. Mas, como também se sabe, sempre há os que se tranquilizam simplesmente por poderem se colocar em trânsito e nadar em travessia.

Com a imagem metafórica do *nadar em mar aberto*, gostaríamos de destacar algo que parece estar no cerne da condição humana,

1 Este trabalho foi realizado com base na pesquisa de doutorado em andamento da autora, sob orientação da Profa. Dra. Carmen Maria Bueno Neme, e coorientação do professor Érico Bruno Viana Campos, cujas contribuições foram essenciais para o desenvolvimento deste manuscrito.

enquanto um *ethos* originário, a saber, uma dimensão de desproteção, errância, abandono, vulnerabilidade e fragilidade estruturais, as quais denominamos *condição de desabrigo*. É sobre essa que versa este ensaio. Para desenvolvê-lo, tomaremos como fio condutor a problemática do desamparo (*Hilflosigkeit*) apresentada por Freud, bem como a condição ontológica de indeterminação discutida por Heidegger, pois entendemos que, mesmo situados e orientados por horizontes epistemológicos e questões totalmente diferentes, o psicanalista e o filósofo podem lançar luz à condição sobre a qual nos referimos. Assim, o objetivo da primeira parte deste capítulo será apresentar a temática do desamparo no interior da psicanálise e, na segunda parte, tecer algumas notas sobre como a ontologia heideggeriana também aponta para uma concepção de existência que traz, em si, a fragilidade estrutural como sua marca central. É preciso que se diga que, com tal discussão, não temos a pretensão de chegar a resultados conclusivos, mas tão somente tecer algumas reflexões que nos possibilitem, na parte final deste trabalho, extrair desse percurso possibilidades de encontros entre os dois autores, que possam contribuir para pensar o potencial ético da *condição de desabrigo*, enquanto um movimento criativo e de abertura para o cuidado de si e do outro. Sendo assim, façamos, então, a travessia.

Desamparo em Freud: entre o naufrágio e a ajuda

Na obra freudiana, o termo que melhor expressa o que estamos chamando de condição de desabrigo é o desamparo (*Hilflosigkeit*), que, se traduzido literalmente, significa "ausência de ajuda". De acordo com Menezes (2012), etimologicamente a palavra *Hilflosigkeit* é composta pelo núcleo *hilflos*, adjetivo formado por *hilfe* (ajuda; auxílio), e pela partícula *los* (sem; ausência de; falta); e por *keit*, elemento que em alemão designa um substantivo. No dicionário *Langenscheidt, hilflos* aparece em português como desamparado; abandonado; sem forças; enquanto *Hilflosigkeit* é traduzido por desamparo; abandono; fraqueza. Daí que desamparo pode ser

entendido como estado de estar sem ajuda, sem proteção, e no qual há falta de apoio, de tal forma que é possível afirmar que o estado de desamparo pressupõe o outro, ainda que em sua ausência.

Ao longo do processo de elaboração e desenvolvimento da psicanálise, Freud apresentou o desamparo de diferentes formas, dando a ele cada vez mais um lugar de destaque, num movimento que, a nosso ver, evoluiu de uma situação contingencial típica da condição biológica do bebê no momento do seu nascimento (Freud, 1995), tornou-se o núcleo de perigo contra o qual a angústia sinaliza ao Eu a necessidade de se organizar defensivamente (Freud, 2014a) e, por fim, adquiriu o *status* de uma condição existencial do sujeito que, em sua vida, não possui garantias definitivas e nem soluções absolutas contra a imprevisibilidade do destino (Freud, 2014b, 2010).

A despeito, todavia, das diferentes configurações assumidas pelo desamparo, entendemos que a ideia inicial não foi simplesmente ultrapassada ou alterada com o avanço das novas formatações, mas sim reincorporada, ampliada e reinterpretada à luz dos novos alcances teóricos (Menezes, 2012). Assim, na atualidade tem sido lugar-comum a colocação do desamparo como um eixo estruturante da subjetividade, que abre para os laços com os outros e deixa, na experiência humana, uma marca indelével de alteridade e indeterminação (Birman, 2014; Rocha, 1999; Santos; Fortes, 2011; Safatle, 2015).

No *Projeto para uma psicologia científica* (Freud, 1995), o desamparo é pensado a partir da incapacidade motora e biológica do bebê em satisfazer suas próprias necessidades vitais, que o acometem como excitações de grande intensidade, em relação às quais ele se vê completamente impotente. Por isso, é o cuidador que será o responsável por efetuar uma *ação específica* capaz de conferir um destino para aquela situação de tensão. De acordo com Laplanche e Pontalis (1998, p.4), ação específica é um termo utilizado por Freud em alguns dos seus primeiros escritos para "designar o conjunto do processo necessário à resolução da tensão interna criada pela necessidade: intervenção externa adequada e conjunto das reações pré-formadas do organismo que permitem a realização do ato". Esse gesto deixa as primeiras impressões de prazer na experiência subjetiva da

criança e a introduz numa lógica desejante. Mas não só isso, pois essa experiência inicial, na medida em que advém com a presença do outro, marca o sujeito com a presença indelével da alteridade, pois seus primeiros registros de satisfação advêm dessa relação de dependência, na qual o outro é aquele que oferece amparo às suas excitações pulsionais.

Mais adiante na obra, precisamente em *Inibição, sintoma e angústia,* Freud (2014a) apresenta o desamparo do recém-nascido em articulação com a elaboração da segunda teoria da angústia. Define-o como uma experiência originária na qual o bebê, estruturalmente frágil em sua constituição biológica e psíquica, é tomado por uma onda de forte fluxo de excitação que o atinge de modo desenfreado e invasivo, lançando-o a um estado de total passividade e impotência, contra o qual não pode se defender. Como nesse momento inicial essa experiência não tem como ligar-se a nenhum conteúdo psíquico, registra-se em sua estruturação subjetiva algo que é da ordem do sem-nome, posto que na ausência de um Eu desenvolvido não há espaço para a simbolização. O que há é tão somente a sensação de ser atingido por uma grande quantidade de excitação, que produz uma forte sensação de desprazer e é associada por Freud a uma modalidade de angústia originária (a *angústia automática*), entendida aqui como desamparo. Além disso, se partirmos das considerações de alguns autores de que este desamparo pode ser entendido como expressão da manifestação bruta da pulsão de morte (Rocha, 2000; Campos, 2014), temos a presença de um registro de morte, aniquilação e caos em torno do qual se dará a existência.

De acordo com Birman (2014), o desamparo originário, na medida em que se impõe enquanto uma intensidade de descargas não reguladas, é sentido unicamente como uma *dor,* a qual poderíamos denominar por nossa própria conta como *uma dor de morte e de aniquilação*. Assim, o desamparo pensado em consonância com a pulsão de morte traz a experiência de algo que é da ordem do inominável, do terror, da desagregação e daquilo que é disruptivo, que vem com força, destrói e, sobretudo, dói. Essa dor inominável é a responsável, então, por colocar esse traço de *negatividade* no interior da vida, o

qual apelará constantemente por sentido. Isso quer dizer que é só posteriormente, mediante o processo de constituição do Eu, que esse registro pode ser convertido em uma experiência vivida e, assim, receber significação.

Tal processo, por sua vez, acontece mediante um caminho de experiências e confrontos com a realidade que, necessariamente, depende do encontro com o *outro*, único capaz de proteger o bebê desamparado, inseri-lo numa lógica desejante e, de modo mais radical, preservá-lo da morte. Isso porque, na medida em que o desamparo inicial corresponde a um excesso pulsional que trabalha de modo solto e desligado, isto é, sem representação, há a necessidade de alguém que dê contenção e acolhimento a todo esse caos inicial (Santos; Fortes, 2011). Geralmente, quem cumpre com essa função, logo no início da vida da criança, é a mãe, que com seus gestos de cuidado, amor e proteção recebe e destina a dor do infante, conferindo-lhe, inclusive, suas primeiras experiências de satisfação (Birman, 2014).

Não por acaso, é a ausência dela e de sua proteção que conferirá ao desamparo o sentido inicial de um perigo que precisa ser evitado. Por isso, todas as modalidades posteriores de angústia-sinal – de separação do objeto amado, de castração, a angústia moral e a angústia diante dos poderes do destino – anunciam e representam, de diferentes formas, a ameaça do desamparo originário, porém de um modo atenuado, que seja suportável ao sujeito e com o intuito de não deixar que a situação traumática advinda com ele se instaure novamente (Freud, 2014a). Desse modo, a ligação afetiva com o outro surge como o primeiro amparo, sendo, ao mesmo tempo, proteção e condição para o desenvolvimento psíquico e constituição de um Eu que seja capaz de lançar meios de se defender por si mesmo e, aos poucos, possa também se tornar um abrigo para si, seja mediante investimento narcísico no próprio Eu, seja buscando por objetos de satisfação. Em todo caso, é a relação com o outro que pode inserir o sujeito numa lógica desejante e regulada pelo princípio do prazer, tornando-se, então, vital ao psiquismo, não apenas no início da vida, mas durante todo seu percurso.

Mesmo com um Eu estruturado, todavia, a sensação de unidade é, desde sempre, muito precária e frágil, podendo ser abalada a qualquer momento por uma série de ameaças que estão além do controle humano. Elas são oriundas do próprio corpo, que assombra com seu declínio, possibilidade de dissolução e de dor; do mundo externo, que muitas vezes se impõe com sua potência de destruição; e, também, das relações com outros seres humanos, ameaça esta que, segundo Freud (2010) seria uma das fontes geradoras de maior sofrimento. Assim, haja vista a fragilidade da constituição humana desde seu nascimento e durante toda a vida, a necessidade de proteção acaba sendo mais premente do que a necessidade por buscar felicidade, pois, para fugir ao desamparo, o ser humano pode se tornar dependente do amor do outro, criando até mesmo uma espécie de fantasia de completude e de proteção absoluta, que dá origem, tanto ao pensamento religioso, como às relações que podem se constituir em razão de posições de servidão. Afinal, não é fortuita a afirmação que faz Freud (2010, p.39) de que "nunca estamos mais desprotegidos ante o sofrimento do que quando amamos, nunca mais desamparadamente infelizes do que quando perdemos o objeto amado ou seu amor".

Essa dependência do outro para se sentir protegido, portanto, revela um paradoxo em jogo nas relações afetivas, afinal, depender é estar à mercê de alguém que nunca poderá dar a garantia de que virá, quando virá, e como virá. Rocha (1999, p.343), de modo muito poético, traduz bem essa contradição expressa na experiência de desamparo:

> Difícil imaginar uma forma de solidão maior e mais dolorosa do que aquela do desamparado. [...] O desamparado sente-se tão só, como o náufrago perdido na imensidão do mar. A metáfora é uma tentativa de mostrar que a essência do desamparo é a solidão e o sentimento de impotência, constituídos pela impossibilidade do sujeito de encontrar sozinho uma saída para a situação em que se encontra. Mas ela não termina aí, porque, ao mesmo tempo e normalmente, o desamparo abre para a alteridade. Ele é um grito desesperado de

> ajuda lançado na direção do outro. Quando o grito fica sem resposta, o desamparo torna-se desespero.

Por isso, ainda que encontre amparo e proteção, a vulnerabilidade e a fragilidade próprias à condição humana jamais são solapadas por completo, de modo que nunca é possível estar completamente protegido diante dos perigos inerentes ao existir. Isso porque, mesmo quando o outro vem, ainda assim, ele traz o seu desejo, sempre enigmático e inapreensível àquele que o recebe, afinal o outro é sempre o *outro* e, enquanto tal, sempre impõe um elemento alteritário com sua presença (Rocha, 1999). Freud (1995) já dizia isso quando afirmava que o mesmo objeto que traz satisfação é também o primeiro objeto hostil da criança, posto que traz em si uma dimensão de estranheza e imprevisibilidade com a qual o bebê não tem como lidar. A essa situação, ele chamou de *complexo do próximo* (*Nebensmench*), que alguns comentadores alçaram à condição de operador conceitual (Schneider, 1997; Figueiredo, 1999; Fuks, 2003). Santos e Fortes (2011) acrescentam a isso a ideia de que há objetos e pessoas que não provocam satisfação, mas sim dor, na medida em que elevam abruptamente a energia do aparelho psíquico infantil e rompem, com isso, as barreiras de proteção. Nesse caso, o mesmo *outro* que protege pode também ser aquele que instaura uma situação traumática de desamparo com sua presença excessiva, com sua ausência ou, ainda, com a incerteza que a relação com ele revela.

Com tais afirmações, será que o desamparo revela a condição trágica do ser humano, fadado, ou bem a refugiar-se em ilusões e discursos reconfortantes que lhe privam de deparar com sua condição precária, ou então, a desesperar-se em sua dor de ter que naufragar sozinho e à deriva em alto-mar, aguardando que alguém apareça para lhe salvar? Eis aqui um ponto-chave a ser discutido, pois nas duas situações o que há são tentativas de fugir do desamparo, as quais sempre exigem um preço alto a ser pago: a submissão e anulação do próprio desejo, ou então, a exigência de um processo psíquico de elaboração exaustiva e intensa a fim de evitar um colapso. Em termos metafóricos, temos que, na primeira situação, o outro retira o sujeito

do mar aberto, levando-o a um porto seguro cercado por grades. Na segunda, espera-se por esse outro salvador enquanto se tenta, sozinho, bater os braços de modo desesperado, a fim de sobreviver ao afogamento iminente.

A questão que colocamos para discussão, dessa forma, é que o fato de o desamparo ser condição de abertura ao outro e, ao mesmo tempo, revelar que não há quem não precise do outro para se constituir enquanto sujeito, não significa que ele deve ser eliminado da existência, até mesmo porque, sendo estruturante da subjetividade, qualquer tentativa de livrar-se dele por completo só pode resultar em fracasso, pois, "[...] não há cura possível para o desamparo humano, pois frente a ele o sujeito precisa, constantemente, reinventar novos destinos para seu desamparo e tornar sua existência possível" (Menezes, 2012, p.91). Sendo assim, *não seria possível, mesmo em mar aberto, incerto e desconhecido, iniciar uma travessia?* Talvez, o desafio lançado seja fazer do desamparo uma condição, não apenas de busca por proteção ou de possibilidade de aniquilação, mas, principalmente, de criação de si e da própria vida. Isso não significa recair numa ilusão de autossuficiência, mas de assumir o desamparo em sua mais radical concepção da palavra, pois, se como afirma Menezes (2012), o desamparo em sua acepção etimológica pressupõe, necessariamente, o outro, é preciso refletir de que maneira a experiência com este outro pode, também, tornar possível uma saída criativa em direção a construção de si.

Nesse sentido, Safatle (2015) coloca que o desamparo deve ser pensado como um afeto que é condição essencial para a emancipação e libertação dos sujeitos, na medida em que se impõe a partir de uma óptica afirmativa da negatividade que implica a assunção da própria condição de vulnerabilidade, sem que tal assunção tenha que se dar de um modo passivo e resignado. Ao contrário, trata-se de uma atitude corajosa de abrir-se à alteridade advinda com o outro, mesmo sabendo que o apelo a esse possa implicar quebra das próprias certezas e ilusões e lançar o sujeito à possibilidade de despossessão de si. De certo modo, o que está em jogo nas discussões realizadas por esse autor é que as ações transformativas de um sujeito se fundam num

plano de insegurança ontológica, a qual, pode tanto levar ao colapso e paralisia, quanto ao "engajamento diante da transfiguração dos impossíveis em possíveis através do abandono da fixação à situação anterior" (Safatle, 2015, p.74). Ou seja, a insegurança ontológica pode levar à liberação dos sujeitos de relações baseadas na submissão e servidão, na medida em que puder ser reconhecida e aceita como o lugar da ausência do amparo absoluto, isto é, como um lugar vazio que, por não oferecer determinações ontológicas positivas e normativas sobre o que os sujeitos devem ser, permite com que se coloquem em trânsito e abram-se, simplesmente, para a incomensurabilidade daquilo que pode ser *outro*.

Outro autor que endossa o papel do desamparo enquanto estruturante de uma subjetividade aberta ao laço alteritário é Rocha (1999). Para ele, o desamparo faz parte da condição humana, uma vez que a existência é um fluir sempre em jogo e exposto a tudo aquilo que é inesperado e imprevisível, cujo final se dá apenas com o inevitável encontro com a própria morte. Essa condição, por sua vez, ainda que possa parecer assustadora em alguns momentos, é o que também move o ser humano no sentido de procurar saídas mais criativas para seu desamparo e, assim, desenvolver-se e transformar sua realidade. Tais considerações são feitas por ele, sobretudo, mediante a aproximação com o aporte filosófico heideggeriano e filosofias existenciais, que trazem como centro de suas discussões a problemática acerca do sentido da vida. Assim, ele diz:

> Assumir esta luta é o desafio de todos nós, seres humanos, que, juntamente com a tarefa da existência, recebemos também a responsabilidade de lhe dar um sentido. Olhando a existência como uma tarefa, o homem deixa de ser joguete do Destino e passa, ele próprio, a construir o seu destino e a escrever a sua história. Assumir sua condição fundamental de desamparo e lutar para encontrar soluções para as situações de desamparo, [...] este o nosso grande desafio. (Rocha, 1999, p.344)

Apesar de Safatle (2015) e Rocha (1999) partirem de posições favoráveis a uma lógica afirmativa da *negatividade originária* do desamparo, vendo nela uma possibilidade de motor para o devir e, por conseguinte, da libertação em relação às ilusões de proteção de que alienam e escravizam o homem, talvez seja preciso discutir se a assunção do próprio desamparo, mais do que uma simples atitude corajosa de lançar-se à alteridade, não seria, também, uma conquista advinda da própria relação com o outro. Isso porque, como ressalta Menezes (2012, p.111), "o desamparo demanda continência, demanda uma construção a dois (bebê-mãe) na experiência, de modo que cada sujeito elabore os acontecimentos e altere a si mesmo". Ou seja, ainda que a abertura ao outro seja inevitável na vida humana, bem como as incertezas e angústias advindas mediante tal relação, é com o amparo do outro que será possível conferir um sentido ao desamparo, seja esse criativo ou não.

Costa (2007), a partir de uma visão pragmática sobre o desamparo, sugere uma alternativa capaz de iluminar as perspectivas apresentadas. Ainda que esse autor não considere o desamparo como uma condição ontológica no sentido de uma essencialidade originária, tal como os comentadores de orientação freudiana-lacaniana costumam atestar, ele não deixa de considerar a importância dessa experiência subjetiva, apresentando-a como a principal responsável por mostrar ao Eu aquilo que Freud já diz há muito tempo, a saber, que ele não é senhor de si mesmo e que é muito mais frágil do que se supõe. Aproximando-se mais de uma concepção winnicottiana, considera que a assunção do desamparo depende de um ambiente que ofereça uma relação de cuidado e confiança, a partir da qual a criança possa se sentir livre e amparada o suficiente para, espontaneamente, criar a si e ao seu mundo. Dessa forma, no interior dessa perspectiva, a relação com o outro não se apresenta apenas a partir de uma oposição entre sua falta ou excesso, mas, sobretudo, muito mais como apoio e solicitação para que a experiência de desamparo seja vivida como abertura para o movimento de transformação e desenvolvimento.

Assim, se não há remédio para o desamparo humano e, inevitavelmente, se essa experiência acometerá a vida humana ao longo de

seu percurso, apenas resta ao sujeito, como defende Birman (2005), encontrar formas de gerir seu próprio desamparo, aceitando-o como condição para que a existência se construa. Contudo, antes de desenvolvermos essa discussão, vejamos como Heidegger pode endossar e, ao mesmo tempo, complementar as nossas reflexões até aqui.

Heidegger: entre o estranho e o familiar

Apesar de o conjunto da obra do filósofo Martin Heidegger ser marcado de ponta a ponta por uma reflexão sobre o sentido do Ser, não há como negar o lugar privilegiado que as discussões sobre a essência do homem assumem no percurso de seu pensamento, pois como ele próprio afirma: "para que nós homens de hoje alcancemos a dimensão da verdade do ser, porém, para que possamos meditá-la, estamos às voltas com a tarefa de esclarecer pela primeiríssima vez como o ser diz respeito ao homem e como o interpela" (Heidegger, 2008b, p.342). Não por outra razão, desde o início de seu percurso acadêmico, ele procurou ir além da antropologia, da psicologia, da sociologia ou da biologia, campos de conhecimento que, por já pressuporem o que seria o homem (um sujeito, uma alma, consciência, animal racional etc.), acabavam por não darem conta de abarcar a especificidade e complexidade da existência humana. Esse outro ponto de vista consistiu em compreender o homem a partir de sua relação intrínseca com o Ser; isto é, compreendê-lo sob uma perspectiva ontológica, o que significou, entre outras coisas, lançar mão de uma outra denominação para se referir ao homem e, mais especificamente, ao seu modo de ser. Daí Heidegger (2012) usar a expressão *Dasein* (ser-aí).

A primeira reflexão que o autor faz sobre o *Dasein* encontra-se em *Ser e tempo* (Heidegger, 2012), obra na qual o homem é apresentado não mais sob a óptica do sujeito moderno cartesiano encapsulado em si mesmo, nem como um ente portador de determinações apriorísticas, mas sim como um projeto *ek-sistente*, isto é, desprovido de qualquer fundamentação última e absoluta e que, por isso,

na medida em que existe, coloca em jogo o seu próprio ser. Nesse sentido, ontologicamente, o homem é sempre assinalado por uma dimensão que é irredutível a qualquer tentativa de apreensão e definição absolutas, posto que, em seu ser, não há fundamento definitivo no qual possa se apoiar para ser e conduzir sua vida. O homem, portanto, carece de sentido, pois esse não lhe é dado. Ele é, até o fim de sua vida, um projeto lançado para além de si, assentado numa *negatividade originária* que, ao mesmo tempo em que o impele à fuga, também é o que lhe permite questionar sobre o sentido do ser, do ser dos entes e, também, de sua própria existência (Heidegger, 2012).

Como diz Safra (2006, p.22), a partir de algumas considerações ancoradas em Heidegger, o que esse filósofo está tentando nos mostrar é que, em nossa condição, somos uma "pergunta ambulante em direção ao sentido fundamental da existência!". Por isso, essa falta de determinações é também o que impele o *Dasein* a desenvolver conhecimento, criar e, inclusive, desenvolver a própria filosofia e o pensamento metafísico, tal como exemplifica a passagem a seguir, retirada de *O que é metafísica*:

> É somente porque o nada está manifesto nas raízes do ser-aí (*Dasein)* que pode sobrevir-nos a completa estranheza do ente. Somente quando a estranheza do ente nos acossa, ela desperta e atrai para si a admiração. É somente baseado na admiração – quer dizer, na manifestabilidade do nada – que surge o "por quê"? É somente porque é possível o "porquê" enquanto tal que podemos perguntar, de maneira determinada, pelos fundamentos e fundamentar. É somente porque podemos perguntar e fundamentar que foi entregue à nossa existência o destino do pesquisador. (Heidegger, 2008a, p.132)

Ou seja, somente necessita e clama por respostas e sentido aquele que não os possui de antemão. Em seu ser, portanto, o *Dasein* não é nada além do que uma abertura ao ser e às suas possibilidades de ser. Daí a sua condição fundamental de inospitalidade, a qual fica bem evidenciada na colocação lapidar de Critelli (2007, p.20):

> A plena determinação é algo que não faz sentido para o modo de ser humano. Nem mesmo há um modo determinístico de se ser homens a que pertençamos, à diferença das abelhas, por exemplo, que parecem pertencer a um insuperável e imperceptível instinto de ser abelhas. A vida humana não tem, em relação a coisa alguma, a possibilidade de uma pertença confiada [...] Não podemos confiar em sossegado abandono, porque de tudo irrompe a falha, a falta, a quebra de sentido e de significações. A experiência humana da vida é, originariamente, a experiência da fluidez constante, da mutabilidade, da inospitalidade do mundo, da liberdade; a segurança não está em parte alguma. E isto não é uma deficiência do existir como homens, mas sua condição, quase como sua natureza.

Assim, ao *Dasein* foi entregue apenas uma tarefa, qual seja, a de ter que fazer algo com sua existência, assumindo-a como sua, com todos os riscos que isso implica, ou então, desonerando-se dela em meio a uma existência impessoal que, orientada e regida sob a égide do *todo mundo*, dá ao *Dasein* a sensação de familiaridade e segurança, tão atrativas quando o que se busca é aplacar a angústia inevitável e inerente à sua própria condição de estar-no-mundo. Ausente de sentido em si, o *Dasein*, na maioria das vezes, apoia-se nos sentidos oferecidos pelo mundo, rede significativa em meio à qual ele encontrará abrigo, determinações e, também, a possibilidade de tentar domesticar sua própria condição de *estranheza [unheimlich]* e fugir dela. Tal fuga é traduzida por Heidegger (2012) como sendo uma espécie de *decaimento no impessoal*, um modo de ser a partir do qual o *Dasein* dilui-se nos outros e conduz sua vida obedecendo às suas prescrições de maneira tal que, mergulhado numa aparente neutralidade, acredita que sua existência é um transcorrer estável. Desse modo, o *Dasein* impessoal é aquele que faz o que todos fazem, diverte-se como todos se divertem, e conduz a sua vida como a maioria das pessoas conduz. O preço a ser pago por esse modo de existir em que os espaços e experiências de indeterminações e incertezas são obscurecidos em favor de uma crença de que o existir reside num mundo estável, confiável e seguro, é que, ao interpretar o mundo assim, o próprio

Dasein se afasta de si e de sua condição originária mais fundamental, de modo que, sendo os outros e estando absorvido nos outros, ele *é* todo mundo e, ao mesmo tempo, *ninguém*. Dito em outras palavras, o mergulho completo no impessoal desimplica o *Dasein* de sua própria vida na medida em que lhe retira aquilo que é o mais próprio do existir, a saber, o caráter de estar lançado e de ser projeto sempre em jogo (Heidegger, 2012).

Embora esse decaimento no impessoal faça parte da constituição ontológica do *Dasein* e seja o que, de início, possibilita a ele a sensação de familiaridade sem a qual a existência seria impossível, o autor não deixa de ressaltar o caráter tranquilizante e restritivo desse modo de ser, uma vez que, se, por um lado, oferece-lhe a sensação de garantia, segurança e plenitude, por outro, acaba por levá-lo a uma indiferença quanto ao seu modo próprio de existir, deixando-o desenraizado de relações genuínas com o mundo, com os outros e consigo mesmo. Tal desenraizamento ocorre porque, ainda que no impessoal o *Dasein* acredite estar seguro e protegido em sua morada, esta não tem um solo firme por sobre o qual ele possa fincar sua existência. Ao contrário, na verdade, no existir impessoal, o *Dasein* não encontra parada em lugar algum, vivendo sempre saltando de coisa em coisa, de lugar em lugar, de um tal modo que nada lhe aparece sob o olhar do espanto e da admiração, nada (e nem ele mesmo) lhe surpreende como o *outro* que pode ser.

Tudo se passa como se, em sua existência, o *Dasein* tivesse sido empurrado para o interior de um mar aberto em meio ao qual se encontra desesperado, na ânsia em sair de onde está, porém batendo violentamente e sem sincronia, o seu corpo como se estivesse a nadar. Contudo, como está de olhos fechados, não consegue ver que seu movimento não o projeta para frente, de modo que pouco sai do lugar. Por isso, a existência, quando ocorre desse modo, costuma ser uma repetição incessante desse, sob o disfarce da novidade curiosa sobre a qual o *Dasein* discorre a todo instante, com a pretensão de a tudo saber e conhecer. O que há no futuro, porém, é amplamente a projeção de um passado que se repete. Nada se cria. Tudo e, inclusive, o próprio homem, assumem o traço de uma *coisa que é* (Heidegger, 2012).

O *Dasein*, todavia, jamais encontra nesses modos a resposta definitiva para ser, de modo que sendo de tal ou tal forma, ele também poderia ter sido ou vir a ser de qualquer outra maneira, uma vez que o fantasma da indeterminação e do possível está sempre à espreita, relativizando e colocando em xeque cada uma das determinações que assume e, com isso, intensificando ainda mais a sensação de estranheza e de insegurança da qual procura desesperadamente escapar. Mas qual a vantagem disso? Absorto no impessoal, o *Dasein* foge, no limite, daquilo que mais o angustia e que é o fato de ser atravessado por uma fragilidade estrutural fundamental e ter que se haver, em sua existência, inicialmente sem sentido, com o horizonte inconteste, incontornável e intransferível de sua própria finitude, isto é, sua morte (Heidegger, 2012). Esta finitude de que fala Heidegger, no entanto, não diz respeito à morte biológica, visto que, na concepção do filósofo, o morrer, mais do que a simples interrupção da existência, constitui a relação intrínseca que o *Dasein* mantém com o seu próprio existir. Como explicita Duarte (2010a, p. 374), "o existente que foge e se esquiva continuamente do seu 'ser-para-a-morte' não foge de um evento real e fatídico que, um dia, finalmente há de se impor, mas se desvia do seu ser-possível e, portanto, de sua possibilidade de ser outro".

Nesse sentido, nadando de olhos fechados e iludido de que está efetuando a travessia, o *Dasein* se esquiva de sua condição mortal e de sua precariedade fundamental, que ameaçam irromper a qualquer instante, podendo quebrar a segurança cotidiana. A angústia é justamente o afeto fundamental que, ao suspender o poder prescritivo do mundo sobre o *Dasein*, retirando-lhe a familiaridade, rompe com o ritmo da vida cotidiana e coloca-o diante sua própria indeterminação, fazendo que, mesmo que por alguns instantes, ele seja capaz de abrir os olhos para, enfim, poder ver sua real condição que reside em estar lançado e sem sentido, em direção à própria morte. Por isso a afirmação heideggeriana de que, na angústia, o *Dasein* é arrancado de sua casa impessoal e tem a experiência de um isolamento silencioso que, por ser revelador do débito que tem consigo mesmo, pode colocá-lo diante da possibilidade de estabelecer uma outra relação consigo,

com os outros e com o mundo, agora sob o fundamento da indeterminação, isto é, como um campo possível para tudo o que é e pode ser (Heidegger, 2012). Tal experiência seria uma espécie de deixar-se tocar pelo apelo do ser, elemento indeterminado e de alteridade inerente ao próprio *Dasein* e ao seu próprio estar-no-mundo que "torna manifesto esse ente em sua plena, até então oculta, estranheza como o pura e simplesmente outro" (Heidegger, 2008a, p.124).

Na angústia não há desespero ou necessidade de fuga, mas sim uma espécie de "quietude fascinada" (ibidem) em meio à qual o ente se evade na totalidade, permitindo que o nada que já sempre esteve aí se manifeste. Isso apenas acontece mediante um retroceder, isto é, a partir de um afastamento do campo já dominado pelo previamente conhecido e habitual que, ao olhar para o que é familiar, consegue atravessá-lo de maneira a transcendê-lo em direção ao seu ser, isto é, à sua dimensão de alteridade. Como diz o autor, "somente quando a estranheza do ente nos acossa, ela desperta e atrai para si a admiração. É somente porque o nada está manifesto nas raízes do ser-aí que pode sobrevir-nos a completa estranheza do ente" (ibidem, p.132). Assim, a angústia é o que possibilita ao *Dasein* estranhar a si mesmo e, assim, abrir os olhos de modo admirado à sua própria condição, assumindo-a em sua radicalidade.

O interessante a ser destacado sobre a experiência de ser abatido pela angústia é que Heidegger (2012) a apresenta como se tratasse de uma forma de *querer*. No entanto, embora ele diga que o apelo angustiado "atingirá aquele que queira ser trazido de volta" (Heidegger, 2012, p.747), esse *querer* não é algo que diga respeito à vontade de um eu, mas, antes, corresponde a um *deixar-se atravessar* por essa experiência, numa posição de disponibilidade que implica acolhê-la e assumir a própria condição de *negatividade*. Desse modo, a angústia, paradoxalmente, ao mesmo tempo em que deixa vir à tona o desenraizamento do *Dasein* em sua cotidianidade, também lhe restitui sua verdadeira morada. Essa, todavia, não se assenta num edifício seguro, tal como um forte à beira-mar, mas sim no cuidado atento que resguarda um espaço para que o indeterminado do existir não sucumba ao familiar.

Essa *morada* de que fala Heidegger fica mais bem esclarecida nos textos posteriores a *Ser e tempo*, escritos na fase da conhecida *viragem* (*Kehre*) do pensamento do autor, quando se dedica ao estudo da história do *Ser* e apresenta suas discussões sobre a técnica e a linguagem. Para o autor, a filosofia ocidental metafísica, radicalizada e consumada pela técnica moderna, perdeu a capacidade de pensar, uma vez que procede como se não houvesse mais perguntas a serem feitas; como se a ciência já tivesse todas as respostas para as questões fundamentais do existir (Heidegger, 2007). A consequência desse modo de ver o mundo, todavia, é uma perda da experiência meditativa de pensamento (*Nachdenken*), a qual Heidegger (2000) entende ser papel da filosofia resguardar. Isto é, trata-se de um pensamento que resiste em ser arrastado de modo irrefletido pela lógica técnico-científica que a tudo quer prever, calcular e controlar, para, então, assumir um modo completamente *outro* de estar no mundo e de se relacionar com as coisas. Um modo que, por sustentar uma posição de escuta ao mistério e preservar o que há de obscuro, indeterminado e indizível, enraíza o homem em seu solo originário de abertura ao *Ser*. Para o filósofo, tal experiência é, antes de tudo, uma experiência com a essência da linguagem e com a possibilidade de ser atravessado e transformado por ela. Sendo apenas assim que o homem encontra seu *ethos*, isto é, sua morada (Heidegger, 2003a).

Experienciar a linguagem não é, todavia, simplesmente falar sobre algo. Ao contrário, trata-se de poder abdicar da relação anterior estabelecida com a palavra para, então, abrir um espaço para que ela possa se apresentar de outra forma, naquilo que não é habitual e que pode, inclusive, fazer outro aquele que, por ela é afetado (Figueiredo, 1994). Para que isso ocorra, contudo, "é indispensável perdermos o hábito de só ouvir o que já compreendemos" (Heidegger, 2003a, p.122). Como acrescenta Duarte (2010a, p.396-7):

> [...] para poder começar a pensar a linguagem de maneira meditativa, [...] será preciso expor-se a um domínio estranho, e não haverá genuína experiência de pensamento senão nessa exposição ao estranho. [...] Para Heidegger, só é possível estar em casa no

> mundo moderno tecnocientífico por meio de um pensamento e de uma linguagem do estranhamento, os quais reconheçam que nosso pensamento calculador e nossa linguagem mais familiar, cotidiana e imediatamente compreensível, a linguagem da prestação de contas, já não fazem senão consolidar e agravar o esquecimento do ser.

Engana-se, contudo, aquele que pensa que o habitar só pode acontecer por sobre uma construção previamente edificada. No caso da existência, a construção se dá a par e passo com o próprio habitar do homem sobre a terra, como uma espécie de cuidado que zela para que algo cresça ao seu tempo. Assim, a frase heideggeriana de que "o homem *é* à medida que *habita*" (Heidegger, 2001a, p.127) traz consigo a ideia de que o existir é também um demorar-se e um permanecer numa espécie de fenda que tensiona desenraizamento e enraizamento, sem negar o tempo e lugar em que se encontra e, ao mesmo tempo, mantendo a possibilidade para o emergir de outro *acontecimento.* Poder habitar esse espaço de abertura é assumir a condição humana mais fundamental, o que não deixa, também, de ser um ato corajoso que implica saltar no abismo em direção ao *nada,* uma vez que se trata do lugar da ausência completa de fundamentos absolutos; o lugar em que tudo pode se manifestar em sua radical diferença em relação ao que é (Figueiredo, 1994). Não por outro motivo, habitar o ser é tal como aprender a nadar. Para fazê-lo, não basta ler um manual sobre natação: "o que é nadar é dito saltando na correnteza" (Heidegger, 2001b, p.120).

O salto, no entanto, não se dá sem o risco de morte, afinal, nunca se sabe o que virá no momento em que já se está em meio à correnteza e em travessia. Estar pronto para a morte, todavia, não significa estar preparado para perder a própria vida. Como mostra Duarte (2010a, 2010b), tanto em *Ser e tempo,* quanto nos textos da *viragem,* a prontidão para morrer está muito além de pensar a finitude na vida de um sujeito particular. Outrossim, corresponde a uma disposição capaz de dar espaço para aquilo que, por ser estranho, reconhece que, em tudo o que há, vigora um limite obscuro e impenetrável. O conhecido sempre pode vir a ser *outro.* Não é isso, aliás, que nos

revela a frase dos navegadores lembrada por Fernando Pessoa, quando diz que *viver não é preciso?*

Desabrigo e travessia

Com base nas leituras que realizamos até este momento sobre a noção de desamparo nos textos psicanalíticos, bem como sobre a relação do *Dasein* com o *ser* na obra heideggeriana, entendemos que a *condição de desabrigo* remete ao fundamento estranho e indeterminado do existir, que anuncia a verdade incontornável de que a vida humana se desenrola sobre um terreno inóspito, marcado por uma precariedade e fragilidade estruturais, contra as quais não se pode encontrar refúgio absoluto. Tal condição aponta para um *ethos humano* que está além de discussões teóricas e epistemológicas, pois circunscreve uma dimensão ontológica do ser humano, isto é, aquilo que lhe constitui e está no alicerce de sua estruturação e que, portanto, é incontornável.

A obra de Heidegger apresenta a possibilidade de que esse lugar de alteridade seja assumido de modo genuíno e acolhedor. Para tanto, coloca-nos diante da importância de uma experiência de recolhimento silencioso que permita escutar aquilo que é calado pelas vozes que tentam a tudo explicar. Angústia e serenidade encontram, no silêncio, o anúncio da indeterminação em tudo o que há. Todavia, como vimos, essa experiência, longe de ser aterrorizante, aflitiva ou desagregadora, na verdade é o que parece conferir abrigo ao ser humano e à sua estranheza diante do próprio existir. Tomar consciência da condição de desabrigo, portanto, é acolher a travessia como o verdadeiro lugar da existência. A passagem abaixo exemplifica bem o que estamos dizendo:

> Mas o que diz "estranho"? Estranho significa comumente o que não é familiar, o que não nos diz respeito, mas sobretudo o que nos pesa e inquieta. No alto alemão, *fremd* vem de *fram* e tem propriamente o significado de: adiantar-se rumo a um outro lugar,

> estar a caminho de…, o que se movimenta em direção ao que foi resguardado e reservado. O estranho está em travessia. Sua errância não é porém de qualquer jeito, sem determinação, para lá e para cá. O estranho caminha em busca do lugar em que pode permanecer em travessia. (Heidegger, 2003b, p.31)

O estranho em que reside o *Dasein* busca um lugar em que possa ser acolhido. Esse lugar é, paradoxalmente, poder habitar o desabrigo. As coisas se dão desse modo pois é somente *sabendo-se* desabrigado que se faz possível o cuidado com o próprio existir de modo singular e criativo. É apenas sabendo de sua verdadeira condição, que a tarefa dada ao *Dasein* de *ter* que ser pode ser assumida em sua radicalidade. Nesse sentido, como se observa na passagem citada antes, Heidegger não nega a importância da experiência de familiaridade. O familiar, já em *Ser e tempo,* era apresentado como um poder se sentir em casa; numa morada onde é possível *demorar-se, cuidar e ter colo* (Heidegger, 2012). É apenas quando se pode permanecer de modo cuidadoso num certo lugar, que se pode senti-lo e ser transformado por essa experiência.

A reflexão que colocamos, então, é que mesmo que o autor afirme que só se aprende a nadar saltando na correnteza, talvez ele não esteja afirmando que é preciso mergulhar sozinho em mar aberto. O que ele diz é que, mesmo a travessia requer o encontro com um lugar em que se possa estar, pois quando se passa por tudo, mesmo por abrigos, de modo apressado, não é possível realizar uma experiência com força o suficiente para mobilizar novos *acontecimentos.* Todavia, se, por um lado, só se pode abrigar verdadeiramente aquele lugar em que é possível permanecer e cuidar, por outro, só se pode estar disposto para partir e deixar a casa para trás, aquele que conseguiu fazer uma experiência com algo, o que, em sentido heideggeriano, significa ser atropelado e transformado por aquilo que vem ao nosso encontro. Nas palavras do autor, "Fazer [uma experiência] tem aqui o sentido de atravessar, sofrer, receber o que nos vem ao encontro, harmonizando-nos e sintonizando-nos com ele" (Heidegger, 2003a, p.121). Essa experiência, portanto, é o que permite, ao mesmo

tempo, uma melhor escuta de si e, por conseguinte, também um outro modo de se colocar nas relações com os outros, posto que exige do homem uma outra maneira, inclusive, de se colocar no mundo e diante das coisas que o interpelam, deixando-as e velando para que sejam o que são. Diante disso, Duarte (2010b p.407) coloca:

> Não teríamos aí, também, o modelo exemplar – considerado não metafisicamente – do encontro amoroso, do acontecimento do amor? Não será o amor justamente o abrir-se e o acolher o mistério do outro, expor-se diante daquilo que, no outro, sempre permanecerá velado e oculto a ambos? Não será isso o amor, um querer incondicional que o outro seja tal como é? Enfim, não será o amor o estar na proximidade da distância, um estar presente em face daquilo que se ausenta e não pode jamais ser apreendido e definido de uma vez por todas?

Em nosso entender consonante com o autor citado, a possibilidade de habitar o desabrigo e se colocar em travessia abre espaço para as implicações éticas desveladas pelo pensamento heideggeriano, uma vez que nos convida a refletir sobre qual o lugar do outro em nossa existência. Naturalmente, o autor não estava falando diretamente das relações humanas quando se referia à necessidade de dar escuta ao *Ser*; contudo, suas considerações nos permitem ir além. Caminhando nas trilhas abertas por ele, pensamos que, se o verdadeiro cuidado é aquele que liberta o outro, então suas ideias situam-se num lugar totalmente diferente da lógica produtiva da técnica, que quer impor ao outro o que e como ele dever ser, agir, pensar e sentir. Todavia, a questão central é que, todos, na medida em que existem e partilham da mesma condição humana, navegam no mesmo barco e precisam se colocar em trânsito. Nesse sentido, há que se criar formas de que a travessia, precária, perigosa e incerta, também possa ser feita em maior segurança. Por isso a pergunta: *quem salta em mar aberto, será que tem como fazer isso sozinho e sem ter alguém por perto?* Entendemos que a colocação de Duarte (2010b, p.411) nos dá pistas a esse respeito: "Reconhecer-se destinado pelo ser ao

mistério do aberto implica cuidar e conservar a morada, o mundo no qual o *ek-sistente* coabita com o outro, acolhendo-o como hóspede de uma casa que a nenhum dos dois pertence".

Desse modo, ainda que Heidegger enfatize, sobretudo em *Ser e tempo*, que cada um precise assumir o ser-mortal que se é, empenhando uma construção de si mediante deixar ser afetado pela angústia do próprio existir, entendemos que isso não signifique a defesa de um modo de estar-no-mundo desimplicado e desengajado com o outro, mas que, diferente disso, abre a possibilidade de se pensar o quanto a experiência da travessia não tem como ser solitária. Nesse ponto de nossas considerações, no entanto, entendemos que a psicanálise oferece maior consistência para validar a importância do outro no que concerne à condição de desabrigo, afinal, como vimos com Freud, o terror do ser humano é justamente estar à deriva na solidão que aguarda uma ajuda que nunca vem.

Assim, se os dois autores nos ensinam que a prisão num forte à beira-mar ou o salto rápido de lugar em lugar não permite a transformação que a experiência do nadar pode propiciar, Freud nos diz, também, que é a condição de desamparo o que abre aos vínculos sociais e impõe a necessidade do outro. Ou seja, precisar do amparo do outro faz parte da condição humana, inclusive, para a sobrevivência corpórea e psíquica, de sorte que não há quem possa atravessar a vida de modo completamente sozinho.

De acordo com Birman (2014), apenas quando o sujeito pode dirigir-se a um outro em sua demanda de cuidado é que ele pode encontrar, em seu desamparo, não uma experiência de dor traumática da qual precise ardentemente se defender ou diante da qual se vê paralisado e impedido de agir, mas sim uma condição de abertura ao indeterminado a partir da qual a vida pode, a cada vez, ser recriada e transformada. Dessa forma, o desamparo pode ser pensado, também, como condição de subjetivação e simbolização para as experiências inomináveis, desde que encontre o amparo continente para o apelo em momento de desespero, pois, como afirmou esse autor e também Rocha (1999) acima, quando o grito por ajuda não encontra o outro, resta apenas o desalento e, por conseguinte, o fechamento

solitário em si, numa tentativa de acolher e dar continência àquilo que dói. Dito em outras palavras, podemos dizer que, se o sujeito não encontra o outro, pouco lhe resta espaço para se abrir a ações e experiências que não sejam aquelas que visem a proteção diante de situações perigo. Se a necessidade principal for a de sobrevivência, a criação de si num movimento de devir transformativo não tem como ser levada adiante.

Retomando a nossa metáfora, entendemos, com os dois autores que aqui acompanhamos, que a confiança para se lançar em travessia em mar aberto não depende única a exclusivamente da coragem de um sujeito autossuficiente e fechado em si, que decidido a arriscar-se, sai sozinho e sem segurança no meio da noite e segue nadando de modo atropelado. Ao contrário, para poder atravessar um lugar incerto e perigoso, tão imenso como o mar, antes talvez seja preciso ter percorrido todo um trajeto que torne possível tal experiência. Uma criança, quando entra no mar pela primeira vez, jamais o faz sozinha. Há quem a acompanhe, ajudando-a a vivenciar aquele primeiro encontro. Quando essa mesma criança vai aprender a nadar, precisará de um instrutor ou, no máximo, de suportes que a permitam flutuar, batendo pernas e braços, com alguma garantia de que não irá afundar. Geralmente, aprende-se a nadar em lugares seguros, aqueles que costumamos dizer que "dão pé". Se "dá pé" é porque tem sustentação em chão firme, ao qual poderá recorrer em momentos de perigo. Por fim, para a travessia em alto-mar, ninguém terá como ir totalmente sozinho. Talvez precise ao seu lado ao menos de um barco no qual possa subir para respirar, encontrar apoio e seguir nadando. Além disso, quando retornar à travessia, esse barco terá alguém para dizer que o caminho é longo, difícil e incerto, mas que ele é possível, desde que não se esteja sozinho. Entendemos que esse encontro humano genuíno e significativo pode ocorrer em vários contextos, mas sobretudo, na relação terapêutica, em que paciente e psicoterapeuta precisam percorrer, juntos, todos os cenários que compõem essa travessia. Para tanto, ambos têm de estar dispostos para acolherem o que pode aparecer pelo caminho, sem a falsa pretensão do controle, e sem a ilusão de que estão completamente

abrigados. Esse talvez seja o real sentido do cuidado enraizado na condição de desabrigo, estar ao lado para possibilitar que o outro possa nadar em travessia.

Para encerrar nosso percurso, ressaltamos que, com este ensaio, não tivemos a pretensão de chegar a respostas que encerrem o debate sobre uma ética do cuidado, ou sobre o estranhamento que pode suscitar a proposição de um encontro entre os dois autores aqui discutidos. Sabemos, também, que certamente fomos, muitas vezes, além de Heidegger e Freud, mas entendemos que tal avanço se fez necessário para que pudéssemos reencontrá-los de modo diferente ao final de nosso trajeto. Realizar tal tarefa, naturalmente, implicou em riscos, todavia, a travessia só foi possível porque encontrou amparo no que ambos nos ensinaram.

Referências

BIRMAN, J. O mal-estar na modernidade e a psicanálise: a psicanálise à prova do social. *Physis: Rev. Saúde Coletiva*, v.15 (Suplemento), p.203-24, 2005.

______. *O sujeito na contemporaneidade*: espaço, dor e desalento na atualidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

CAMPOS, E. B. V. *Limites da representação na metapsicologia freudiana*. São Paulo: Edusp, 2014.

COSTA, J. F. *O risco de cada um*: e outros ensaios de psicanálise e cultura. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

CRITELLI, D. M. *Analítica do sentido*: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 2007.

DUARTE, A. Tornar-se outro: *Ser e tempo* como ética da finitude. In: DUARTE, A. *Vidas em risco*: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a. p.337-80.

______. Heidegger e a linguagem: o acolhimento do ser como acolhimento do outro. In: ______. *Vidas em risco*: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b. p.381-411.

FIGUEIREDO, L. C. *Escutar, recordar, dizer*: encontros heideggerianos com a clínica psicanalítica. São Paulo: Escuta; Educ, 1994.

______. As províncias da angústia (Roteiro de viagem). *Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental*, v.2, n.1, p.50-63, mar. 1999.

FREUD, S. [1895] *Projeto para uma psicologia científica.* Trad. Osmyr Faria Gabbi Junior. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

______. [1930] O mal-estar na civilização. In: ______. *Obras completas*: O mal-estar na civilização; Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2010. v.18, p.13-122.

______. [1926] Inibição, sintoma e angústia. In: ______. *Obras completas*: Inibição, sintoma e angústia; O futuro de uma ilusão e outros textos. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2014a. v.17, p.13-123.

______. [1927] O futuro de uma ilusão. In: ______. *Obras completas*: Inibição, sintoma e angústia; O futuro de uma ilusão e outros textos. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2014b. v.17, p.231-301.

FUKS, B. B. *Freud e a cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. (Col. Psicanálise Passo a Passo)

HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade; Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

______. Construir, habitar, pensar. In: ______. *Ensaios e conferências.* Trad. Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá C. Schuback. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2001a. p.125-34.

______. O que quer dizer pensar? In: ______. *Ensaios e conferências.* Trad. Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá C. Schuback. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2001b. p.111-24.

______. A essência da linguagem. In: ______. *A caminho da linguagem.* Trad. Marcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003a. p.121-72.

______. A linguagem na poesia. In: ______. *A caminho da linguagem.* Trad. Marcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003b. p.27-70.

______. A questão da técnica. *Scientiae Studia*, v.5, n.3, p.375-98, 2007.

______. O que é metafísica? In: ______. *Marcas do caminho.* Trad. Enio Paulo Giachini, Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008a. p.113-33.

______. Carta sobre o humanismo. In: ______. *Marcas do caminho.* Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008b. p.326-76.

______. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da Psicanálise*. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MENEZES, L. S. *Desamparo.* São Paulo: Casa do Psicólogo, 2012. (Col. Clínica Psicanalítica)

PESSOA, F. Palavras do pórtico. In: ______. *Obra poética.* Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006. p.15.

ROCHA, Z. Desamparo e metapsicologia: para situar o conceito de desamparo no contexto da metapsicologia freudiana. *Síntese,* v.26, n.86, p.331-46, 1999.

______. *Os destinos da angústia na psicanálise freudiana*. São Paulo: Escuta, 2000.

SAFRA, G. *Hermenêutica na situação clínica*: o desvelar da singularidade pelo idioma pessoal. São Paulo: Edições Sobornost, 2006.

SAFATLE, V. *O circuito dos afetos*: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SANTOS, N. T. G.; FORTES, I. Desamparo e alteridade: o sujeito e a dupla face do outro. *Psicologia USP,* v.22, n.4, p.747-69, 2011.

SCHNEIDER, M. A proximidade em Lévinas e o Nebenmensch freudiano. *Cadernos de Subjetividade*, v.5, p.7-90, 1997.

6
Amparo e desejo: do desamparo na teoria a uma teoria sem amparo

José Francisco Miguel Henriques Bairrão

O desamparo na teoria

O destino da psicanálise não é infenso às conjunturas civilizacionais em que se desenvolve. Não casualmente o tema do desamparo tem vindo a ocupar um lugar de destaque cada vez maior na reflexão psicanalítica contemporânea.

Numa época como a atual, esse praticamente conceito psicanalítico, elaborado difusa, mas nunca sistemática e exaustivamente, dificilmente deixaria de requerer uma séria retomada. Dificilmente a sua atualidade poderia ser exagerada, num mundo de queda de garantias, ou, mais precisamente, de descoberta do estatuto precário ou inexistente de garantias, sem que seja concebível uma alternativa a essa quebra.

Se é verdade que em psicanálise a teoria avança por retomadas e rupturas e que os seus momentos inovadores são também um retorno às primeiras inscrições dos conceitos (Laplanche, 1988), é imprescindível retomar em Freud como essa temática se rabisca ao longo das décadas da sua produção. O seu itinerário percorre a totalidade da obra freudiana, embora sem a mesma dedicação teórica sistemática dedicada a outros conceitos.

A complexidade do tema se deve a dois fatores, o corpo teórico psicanalítico, no qual desamparo se bifurca e incide em muitos

planos, promovendo a impressão de algo incompleto ou não totalmente explicitado, mas cujo cerne circula e se contrabandeia em muitos temas e planos. E também a complexidade do estrato em que a questão se situa, entre noção teórica e constatação de fato, uma espécie de noção descritiva, sem tanto substrato teórico como o tem por exemplo a pulsão ou o inconsciente, mas que se articula a uma transversalidade em que teoria, clínica e ética têm uma palavra a dizer.

Ainda no ocaso do século XIX, num monumental esforço de sistematização teórica da nascente psicanálise, não concluído e abandonado pelo autor, o "pai" da psicanálise formula que o desamparo é a base de todos os sentimentos morais (Freud, 1996a).

O tema introduz-se mediante menção à impotência do recém-nascido, incapaz de por si mesmo empreender uma ação coordenada e eficaz, o que o torna dependente de um terceiro, adulto, que possa interpretar e atender às suas necessidades. Laplanche e Pontalis (1998), no seu *Vocabulário da psicanálise*, rastreiam a trajetória dessa noção e as suas ramificações, sublinhando que o estado de desamparo é uma pré-condição da vivência de satisfação e, de modo decorrente, da sua reprodução alucinatória e da diferenciação entre os processos primário e secundário. Ao que acrescem que "O estado de desamparo, em correlação com a total dependência da mãe, implica a impotência do bebê e a onipotência da mãe" (Laplanche; Pontalis, 1998, p.112). Assinalam ainda que o desamparo, de uma condição fática praticamente acidental, mas inescapável, progressivamente é retomado como uma condição estruturante do psiquismo humano, por o instituir na dependência de um outro – o que dá todo o peso à alteridade como constituinte do eu, desdobramento fartamente desenvolvido posteriormente por Lacan (1998b). Já no quadro de uma teoria da angústia, em *Inibição, sintoma e angústia* (Freud, 1996b), o desamparo surge como protótipo da situação traumática, ou seja, é um tipo de vivência que dá forma e subsume as experiências-limite em que, para além de ter uma experiência, a condição de estar sujeito está posta em risco e a experiência não se inscreve bem enquanto tal, permanece solta ou, para usar uma metáfora ao gosto de Bion (1975), indeglutível. Os autores concluem sublinhando que "Freud

liga o estado de desamparo à prematuração do ser humano, ameaça do mundo exterior, necessidade de estabelecer um ego diferenciado do id, sobrevalorização do objeto que pode proteger contra esses perigos perigo exterior e necessidade permanente de ser amado..." (Laplanche; Pontalis, 1998, p.112-13).

As interconexões que sublinham o cunho pervasivo e entrelaçado da experiência do desamparo no entendimento da vivência psíquica são retomados por Pereira (1999, p.15) que, a propósito do seu intento de "situar o problema psicopatológico do pânico num patamar metapsicológico", indo além de uma mera descrição cronológica das suas sucessivas ocorrências, retoma numa perspectiva vertical e sincrônica o percurso da noção na obra de Freud:

> Através de contínuas reelaborações teóricas, o criador da psicanálise evolui de uma formulação inicial que concebe o desamparo essencialmente sob a perspectiva do estado objetivo de impotência psicomotora do bebê até reencontrá-lo, em seus últimos trabalhos, na base do desespero do homem quando confrontado com a precariedade da sua existência, e que o leva à criação de deuses onipotentes, supostamente capazes de controlar de modo benfazejo as potências do universo. (Pereira, 1999, p.36)

O autor pontua que

> Em seu esforço para fundar uma concepção psicanalítica do desamparo, Freud nunca abandonará a referência à condição de dependência absoluta do bebê. Contudo, na medida em que sua teorização se afina e se aprofunda, este estado objetivo de impotência primitiva torna-se cada vez mais, apenas, o protótipo (*Vorbild*) visualizável de um desamparo, ainda mais radical. (ibidem, p.37)

Assim se sublinha o progressivo desvelamento do desamparo como condição fundante e determinante da elaboração da experiência humana, tanto singular como coletiva, indicada mediante uma feliz metáfora como *fragilidade fundamenta*, o modo de ser desamparado

em que subsiste a precariedade em ser inerente à condição humana, que Lacan veio a denominar como *ser desejante*:

> Nos textos da fase final da sua obra, em particular nos que tratam especificamente da questão religiosa, Freud apresenta o desamparo não mais como um dado biológico originário, nem como uma situação acidental – portanto evitável – mas como uma dimensão essencial, própria ao funcionamento psíquico, indicando com isto a fragilidade fundamental deste último. (Pereira, 1999, p.37)

O desamparo situa-se, portanto, como algo de medular ao psiquismo na condição limite tanto da instituição, origem, de uma existência humana, como atemporal no período inteiro da sua perduração e como uma pré-condição da sua orientação rumo ao seu fim, como bem indicou Pereira (1999, p.37): "Para além dessa condição originária, temporalmente situável, Freud descobrirá uma dimensão ainda mais fundamental de desamparo, situada nos limites das condições de possibilidade do funcionamento psíquico...".

Para usar um adjetivo um tanto inesperado, pode-se, pois, dizer que o desamparo é estrutural, numa peculiar acepção em que essa condição estrutural mais propriamente situa uma ameaça do que alicerça uma realidade psíquica. Talvez por isso, não obstante a sua relevância conceitual, na pena de Freud, o desamparo surge mais como um descritor de um estado de coisas do que como um operador analítico propriamente dito.

Embora não tenha inspirado nem merecido a mesma dedicação teórica devotada a outras noções, se inscreve solidamente como o pano de fundo da precariedade ontológica do ser desejante. No miolo do seu ser encontra-se o sujeito desamparado como desejo. Condição que, por verdadeira, se replica transferencialmente na clínica e enquadra necessariamente a direção de uma cura, na medida em que, para além de sua causação, ou melhor dizendo, implicação pela significância, a "(com)posição" do sujeito depende menos do que se diz, mas da validação do dito por uma escuta que condiciona a estabilidade do sentido (da realidade) à suposição do endereçamento

desse dito. Ou seja, importa menos o que se diz do que quem diz a quem (Lacan, 1998a). Para além de que alguém diga, releva que se o diga a outro suposto alguém, ambos refratados e articulados pela propriedade que têm as coisas de se referirem a outras coisas e de serem elas mesmas simbólicas, uma vez que "o símbolo do objeto é simplesmente o objeto-aí" (Lacan, 2005, p.36), ainda que destacado da sua coisidade e preservado apenas como memória (significante) da sua duração, ou seja, como conceito.

É por meio dessa operação que, de permeio ao que o paciente diz ao analista, se faz ouvir o que o analista escuta do Outro, que lhe diz. Mas ambos outra consistência não têm que a cedida por essa articulação simbólica, interdependente do puro ato de (a) enunciar, pelo que sempre há um risco de apagamento, em duas direções: a primeira, a redução do efeito da significância a objetos simbolicamente desprovidos, a ilusão do mundo dado como coleção de coisas independentes da sua articulação significativa; a segunda a afirmação inconsequente de relativismo linguístico.

Nos dois casos tenta-se anular a interdependência intergeracional que funda a criatividade humana e sustenta libidinalmente, desiderativamente, o erguimento do mundo e das realidades humanas, ambas suportadas pela reprodução intergeracional do desamparo, condição originária do ser humano na pena de Freud. Ponto que posteriormente viria a ser retomado de forma original e contundente por Winnicott (2000), segundo o qual a crença e experiência infantil de uma onipotência materna é imprescindível para que se possa constituir e integrar criativamente uma vivência própria, ou, em outros termos, uma condição de sujeito.

A abertura ao Outro é tributária dessa condição. A precariedade estrutural em ser induz ao endereçamento a outro alguém de um pedido de garantia quanto a si que dê alguma estabilidade ao caótico mundo do sujeito infantil, lhe conferindo permanência e continuidade (Vasse, 1977). Constância que confere alguma estabilidade e o insere no mundo humano, porém ao preço de o constituir colonizado por uma alteridade que, em lhe sendo intrínseca, perpetua em si mesma e em cada sujeito um correlato substrato de desamparo,

inerente ao estabelecimento desse vínculo. Isso porque cada adulto que atende as necessidades de uma criança, ele próprio, de forma mais ou menos satisfatória, se estruturou pelo enfrentamento do desamparo em si e com o apoio de outro adulto em desamparo que o amparou, e assim sucessiva e recursivamente.

O desamparo, que se introduzira como um momento fundante da existência individual, no quadro de uma relação mais ou menos satisfatória com os cuidadores da criança no seu momento *princeps*, desvela-se como um dado estrutural da condição humana, que tanto está inscrito no infantil como substrato da realidade psíquica (Dayan, 1985), como paira permanentemente como uma ameaça no horizonte das adversidades da vida e no limite situa a finitude como paradoxalmente constituinte da existência humana.

Há uma precariedade de base originária que nenhum progresso teórico e ou desenvolvimento clínico poderia de *per si* solucionar, posto que o desamparo não é um atributo a apor ao psiquismo, uma condição eventual potencialmente sanável, mas uma condição estrutural que, no limite, se por um lado elicia um devir desejante, por outro o subtrai de garantias quanto ao ser (Bairrão, 2004). O desamparo é mais uma condição existencial, uma lacuna ontológica, do que uma propriedade objetiva de uma entidade psíquica. É constituinte de cada si mesmo, a cada tempo, ou seja, do infantil que se repete perenemente no fundo sem fundo da condição existencial do sujeito.

Ao crescer esse sujeito estruturalmente infantil e desamparado, os outros adultos diminuem até tomarem a sua forma e o seu tamanho e não mais se prestam como garantia, o que conforme já mencionado induz à busca de potências sobrenaturais que garantiriam o futuro da ilusão religiosa (Freud, 1996c).

A alternativa de substituir a denúncia dessa garantia na forma de uma garantia da sua ilusoriedade resolve, porém, ilusoriamente o ponto em pauta, posto que o que está em jogo é a suspensão de toda e qualquer garantia quanto ao ser do sujeito, independentemente desta se afirmar positiva ou negativamente (Bairrão, 2015). Isso ocorre quando inadvertidamente se "esquece" a condição infantil de todo e qualquer sujeito e se fabula uma identificação com um "adulto"

superlativo que pode garantir propositivamente uma realidade ou uma irrealidade dadas. De pouco adiantaria denunciar essa manobra em pontífices e experts religiosos se a conduta intelectual e profissional psicanalítica se propuser a implicitamente os substituir mediante uma nova doutrina ou, para parodiar o vocabulário de alguns, mediante uma orientação.

O desamparo do desamparo

Sob pena de haver uma renegação do conteúdo pela forma e a psicanálise se reduzir a uma psicologia que lida com a angústia nos outros, ou com a angústia dos outros, sem situar o real no âmago de um desconhecido que democraticamente implica a todos e não apenas aos pacientes, não é cabível sublinhar a pervasão do desamparo e as lacunas que inscreve no tecido do ser, apenas recuperáveis pela repetição da presença de um terceiro que traz estabilidade e a ilusão de um contínuo substantivo ao sujeito, a tomar essa mesma ilusão como substrato da solidez de um sujeito do conhecimento que observe esse processo nos outros, sem se implicar nem clínica nem teoricamente na mesma precariedade instituinte.

O desamparo estrutural, como avesso do ser, não incide apenas no fundo do psiquismo do lado do divã, mas também do outro lado, do lado da pessoa em posição de analista, uma função que se concretiza numa biografia tão fática e potencialmente perfurada pelo traumático do desamparo, quanto a de alguém na condição de paciente.

Destituído de ser pela recursividade do desamparo na cadeia das gerações que situam cada reiteração do infantil relativamente à sua ancestralidade, o sujeito paciente, e ou analista, não tem alternativa se não se endereçar ao Outro, saiba-o ou não, como um horizonte ausente de garantias. Ou seja, o desamparo, preliminarmente entrevisto como uma condição biológica, ontogenética, mais ou menos agravável por circunstâncias sociais e familiares no destino daquele ao qual se refere, se prolonga ou replica como desamparo fundamental, estrutural da natureza do ser.

Se muitas noções teóricas psicanalíticas podem não ser diretamente aplicáveis a todos os protagonistas da psicanálise, esse certamente não é o caso do desamparo, por se situar na base de todo o desenvolvimento psíquico. Para contorná-lo convém se projetar na perspectiva imaginada ou inferida do desamparado, sob pena de a teoria se cindir da vivência clínica da perspectiva existencial do paciente, que, universalmente, em todos os casos, também é cada sujeito analisável, incluídos os psicanalistas.

Há desamparo também na biografia dos psicanalistas e no destino da psicanálise. Desde Freud em fuga do nazismo, passando pelas seitas analíticas e a sua redução a profissão liberal burguesa, até nas circunstâncias de perseguição e erradicação da disciplina que se sofrem hoje na universidade.

Do contrário há o risco das práticas de desamparo ou com o desamparo subitamente se verem desamparadas. O abismo é familiar e o que está em jogo, muitas vezes, não é o enfrentamento da adversidade estrutural ou contingente, mas a destituição do desamparo originais. Aqui a vertigem do niilismo se instaura como tanatofobia asfixiante, impedindo o respirar do negativo. O que nunca foi, a positividade do ser e a propositividade do conhecer, se apresenta fundamentalmente como casca sem vida, confissão de derrota.

Para poder seguir o fio condutor do tema, é necessário seguir o fio do desamparo nos bastidores subjetivos do observador, ou seja, recuperar o ser bebê em si. Pois a pré-maturação e a impotência "biológica" condicionam outros patamares do desamparo, em direção ao Outro, à ética e ao desejo (à ontologia). Condicionam a entrada do Outro, a dialética do desejo e a dependência de amor.

O infantil é o verdadeiro substrato da realidade psíquica. Mas onde está esse sujeito infantil dependente? Ele é o desejo infantil. Inscrição no limiar do inefável do sujeito, nem mais nem menos que o sujeito atemporal, relativamente a si mesmo outro e eterno, morto e imortal. Sem essa consideração do seu regime de temporalidade e do tempo diverso do inconsciente incorre-se na psicanálise como puericultura psicológica, sem engates ontológicos. O desamparo toma-se como um dado objetivo temporal cronológico que marca

o desenvolvimento da criança e do adulto e se perde a inscrição do sujeito no tempo primordial da sua "criação", acontecimento no abissal do agora, que depois de sido foi para sempre.

Ao abordar desamparo (e não apenas, mas a teoria psicanalítica no seu conjunto) é preciso ter o cuidado de não escamotear o inominável e irrepresentável que estão no âmago dos processos psíquicos dos pacientes, mas também dos analistas, sob pena de se projetar construtos teóricos como coisas ou instâncias psíquicas objetivas. Nesse caso, a escuta transforma-se numa guerra narcísica de anexação do outro a um imaginário conceitual "delirante".

A abordagem do tema por meio de uma descrição exterior objetiva, manobra necessária no momento da sua instauração, não deixa de ser uma cisão que falsifica o raciocínio teórico e clínico verdadeiro, na medida em que parta da premissa implícita de que o desamparo é uma questão do paciente, elidindo a sua incidência na origem da construção de realidade "normal" e no alicerce do psiquismo "saudável" do psicoterapeuta.

Se, portanto, for para levar realmente a sério a condição de desamparo, ela não pode ser reduzida a uma descrição objetiva e precisa de uma condição humana "dada". Ela é correlativa da precariedade em ser que, substantivamente, é a condição do sujeito e que atende pelo "nome" de outro conceito psicanalítico, desejo.

Ser em falta, é isso o desejo, que "é" o sujeito (Bairrão, 2004). O desamparo aponta para o abismo de um garantir-se em falta, sem nenhuma garantia em ser que não a de perfazer-se em devir, traçado contra um horizonte sem fundo relativamente ao qual apenas o sujeito apenas se pode asseverar, precariamente, sendo por um agir, sem outra garantia de si que não a de dizer-se.

Na ausência de um terceiro substantivo ao qual remeter-se, nem que fosse para asseverá-lo inexistente (pois a questão da precariedade da garantia aqui prende-se ao verbo como ato enunciativo e não ao teor proposicional do significado), o vácuo do "eu ser" é toda a garantia ontológica do sujeito, desprovido de outra garantia quanto a si.

Ou seja, o desamparo, de uma condição biológica, ontogenética, agravável por circunstâncias sociais e familiares, o destino daquele

ao qual se refere, se prolonga ou replica como desamparo fundamental, estrutural da natureza do ser. Só assim o argumento pode ser estendido para além de uma teoria psicológica do "desenvolvimento", cujo percurso na base da superfície de uma leitura escolar e cronológica da obra de Freud não apenas é sobejamente conhecido, como se impõe como uma defesa contra a real incidência do desamparo na teoria e na prática psicanalíticas de permeio ao "sujeito" analista. Não há também para esse um terceiro que possa garanti-lo substantivamente, para além da cadeia de cópulas "biológicas" no curso das gerações e de cópulas lógicas na arquitetura simbólica dos mundos. desejo em toda a sua precariedade ontológica.

O desejo não tem consistência nem de fato nem de jure. O seu desamparo é um desamparo cognitivo também. As alternativas de afirmá-lo ou negá-lo nada significam, pois em ambos os casos se trata de tentar reduzi-lo a um "seu" significado.

Tomar o desejo como baluarte do amparo do sujeito e pelo avesso do ser é algo bem distinto do que seria reduzir o desamparo a uma "condição empírica" dos outros, ou mais especificamente dos pacientes, mas com decorrências de manejo clínico fundamentais. Partindo do princípio de que esse percurso escolar e cronológico já é sabido, pode ser útil retomar o tema explorando-o por um viés menos descritivo, pelas condicionantes propriamente teóricas e naquilo menos evidente ou sua imisção nas entrelinhas da teoria psicanalítica.

Como em psicanálise cada progresso teórico implica uma reapropriação do raciocínio e dos operadores conceituais, não divorciada do caso a caso da investigação psicanalítica e da conjuntura civilizacional (Obeyesekere, 1990), é necessário retomar então o desamparo pelo avesso, pelo avesso das garantias cognitivas e fáticas. Não é uma doença a ser curada nem uma lacuna a ser preenchida, mas uma mutação a se produzir no assentimento do sujeito relativamente às suas circunstâncias e cujo manejo é determinante para a demarcação entre uma psicoterapia e uma psicanálise, e particularmente nas condições de um fim de análise (tanto na acepção de finalidade como na de conclusão).

Tomar o desejo como baluarte do amparo do sujeito e pelo avesso do ser também tem decorrências decisivas no âmbito do manejo clínico. Há uma qualidade de cura no desamparo, de pele curtida, cuja sutileza se destituiria com a tutela e a reificação pressupostas por um "tratamento" da condição de desamparo, denegada mentirosamente a sua radicalidade. O desamparo elicia subtrair as consequências deletérias da subjugação por um outro, qualquer outro, ainda que revestido das insígnias de poder a ele transferidas pelo trabalho da memória e da fantasia no canteiro de obras da alienação, mediante um percurso analítico possibilitando desdizer o mal dito de uma determinação gozosa sofrente de quaisquer estados de ser. O desamparo em última análise é também um antídoto contra as consequências deletérias de um repouso dogmático nas asas do canto de sereia das estratégias de poder que capturam o sujeito como um ego, que permutam o devir criativo pelo estabelecimento de uma "identidade".

Amparo pelo desejo é amparo sem outro, sem ser, e portanto sem positividade nem outra propositividade que não a que se sustenta à revelia de um padrão e de um "patrão". Está em causa o sujeito e sua precariedade ou, dito de outra forma, o estatuto do sujeito sem outro amparo no atinente ao seu ser que não o desejar. O desejo é condição fundante e definitiva e a condição de desamparo é a de ser amparado pelo desejo.

O desamparo da teoria

O intento deste capítulo foi abordar os desdobramentos lacanianos das indicações freudianas relativamente ao elo entre desamparo, alteridade e ética, mediante o que implicitamente se põe em causa o fim da análise (pelo menos na acepção de finalidade) e o operador desejo como avesso ou reverso do desamparo.

Para tanto desconsiderou-se o que se proporia como a ordem natural das coisas, partindo de um desamparo "biológico" em direção ao Outro, à ética e ao desejo (à ontologia), pois esse encadeamento "cronológico" render-se-ia à acronicidade e extracorporeidade de

um observador que se imagina sobrepairando a cena de um recém-nascido e se projeta como um "psicólogo do desenvolvimento" desencarnado da sua real origem e natureza infantil, desamparado e desejante.

O ponto do desamparo tem a ver com a paradoxalidade ontológica do sujeito humano. Ele não é sem não ser. No desamparo há a dependência de um outro desamparado. A questão, portanto, é menos o que seja desamparo, do que de quem é o desamparo e de como essa condição se entrelaça ao sendo propriamente dito do desamparado. O desamparo não é precipuamente uma noção teórica ou descritiva, objetiva, mas uma condição de relação do sujeito inclusive com a sua *práxis* analítica e, portanto, com a natureza mesma do fazer psicanalítico.

É a pregnância do desamparo como estruturante da precariedade do edifício psíquico que dá força à objetivação de modelos teóricos fantasisticamente consistentes e objetivos. Teorias que, ainda que não no conteúdo, na forma escamoteiam a condição de desamparo como uma forma de subsistência insubstantiva da condição de sujeito, "alucinada" numa fantasia teórica que prime pela atemporalidade e objetividade conceitual.

Em psicanálise não bastam teses impessoais, quem e de onde e como se enunciam é fundamental, sob pena de se falsear a experiência. Para além do epistêmico psicológico, a psicanálise é uma disciplina de matiz ontológico, que não pode detenter-se na "contemplação" de aparatos psíquicos metapsicológicos, ou melhor, não deve iludir-se quanto ao seu uso e estatuto, incompatível com desdobramentos contemplativos e representacionais.

O desamparo é também um desamparo cognitivo, quase um conceito, não por ou, principalmente, não ter sido desenvolvido conceitualmente, mas porque essencialmente refere uma condição irredutível a um conceito ou significado. O desamparo é uma condição não apenas ontológica, mas o bastidor das ontologias que se revela graças à psicanálise e não permite a essa excetuar-se dessa condição.

O desamparo não é apenas uma noção teórica ou descritiva, objetiva, mas uma condição tanto metapsicológica como existencial

da relação com o outro. Não se pode, portanto, procurar amparo na teoria do desamparo, pois o desamparo psíquico, sob pena de contradição entre os meios e as teses, se reproduz como desamparo epistêmico, na medida em que, de uma perspectiva interna e genética, o desamparo é mais uma condição existencial, uma lacuna ontológica, do que uma propriedade objetiva de uma entidade psíquica que fosse o sujeito. Não tem consistência nem de fato nem de jure.

O desamparo se transmite na forma de remissão ao paradoxo de um Outro "inanimado", a "cultura" ou "o simbólico", na qualidade de despojos do "morto", que se anima pelo desejo. Relativamente ao sujeito o outro não pode falhar, não pode deixar de amparar, por assim dizer, não obstante não poder se garantir na garantia de um Outro para além de si.

O desamparo, que a rigor mal chegou a ser um conceito metapsicológico, introduz no conjunto do "aparelho psíquico" uma negatividade irredutível, que sublinha o desamparo irredutível não apenas do sujeito, como também da teoria e clínica que se lhe dedicam, o que leva a postular a psicanálise como uma teoria identicamente, no limite, sem amparo: um "estudo" e série de construtos sobre a precariedade da condição de sujeito, o que redimensiona o estatuto do ilusório, nomeadamente quando referido à garantia de um Outro.

No caso das sociedades patriarcais como as ocidentais atidas à fé em um "Pai Eterno" psicanaliticamente tributário do parricídio original, longe de estar em jogo algo de supérfluo que polui a limpidez da positividade e poderia ser prescindível, é preciso retomar à luz do desamparo, ou melhor, do amparo única e exclusivamente pelo desejo, essa ilusão como um fruto necessário da articulação e urdidura da realidade pelo desejo e pelo pensamento.

O sujeito, que visaria se garantir pelo Outro, de certo modo tem de se garantir sem garantia. Em outros termos, é necessário escolher, no mesmo sentido não egoico de escolha da neurose, a precariedade. Há aqui uma exigência de reconcepção da clínica e do labor analítico, mediante o enfrentamento do desamparo nesse patamar, no bojo da qual sujeito e desejo são operadores fundamentais, nem psicológicos nem sanitaristas, situados no avesso do ser.

No desamparo há a dependência de um outro desamparado. O desamparo se transmite, pois o desamparo ôntico do caso a caso de cada caso clínico e genericamente de cada particularidade psíquica investida ou mais propriamente alucinada como individualidade psicológica, na acepção de uma egoidade estável e homogênea, precisa prolongar-se e traduzir-se como desamparo epistêmico da teoria psicanalítica, uma vez que ela se pronuncia sobre processos "clínicos" e psicológicos cujo substrato é radicalmente "inobjetivo", o que usualmente se traduziria por " ilusório" ou " inexistente".

Para além de uma psicologia do desamparo é preciso firmar-se uma teoria desamparada. A psicanálise como ética e o desejo do analista prendem-se ao ponto de ultrapassar uma teoria do desamparo pelo ato analítico no quadro de uma clínica para o desamparo. Ou seja, requer-se perfazer a teoria do desamparo no âmbito de um desamparo da teoria.

Referências

BAIRRÃO, J. F. M. H. *O impossível sujeito*: implicações do tratamento do inconsciente. São Paulo: Rosari, 2004.

______. Psicanálise e religião. In: BOCCHI, J. C.; CASTRO, E. O. de. (Org.) *Psicanálise e sociedade hoje*. Curitiba: CRV, 2015. p.20-30.

BION, W. R. *Aprendiendo de la experiencia*. Buenos Aires: Paidós, 1975.

DAYAN, M. *Inconscient et réalité*. Paris: PUF, 1985.

FREUD, S. [1950(1895)] Projeto para uma psicologia científica. In: ______. *Edição standard brasileira das Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. v.1.

______. [1926] Inibição, sintoma e angústia. In: ______. *Edição standard brasileira das Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. v.XVII.

______. [1927] O futuro de uma ilusão. In: ______. *Edição standard brasileira das Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. v.XXI.

LACAN, J. [1936] Para além do "princípio de realidade". In ______. *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a. p.77-95.

______. [1949] O estádio do espelho como formador da função do eu. In ______. *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b. p.96-103.

______. [1953] O simbólico, o imaginário e o real. In: ______. *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p.11-53.

LAPLANCHE, J. *Teoria da sedução generalizada e outros ensaios*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da psicanálise*. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

OBEYESEKERE. G. *The work of culture*: symbolic transformations in psychoanalysis and anthropology. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1990.

PEREIRA, M. E. C. *Pânico e desamparo*: um estudo psicanalítico. São Paulo: Escuta, 1999.

VASSE, D. *O umbigo e a voz*. São Paulo: Loyola, 1977.

WINNICOTT, D. W. Objetos transicionais e fenômenos transicionais: um estudo da primeira posse não-eu. In: ______. *Da pediatria à psicanálise*: obras escolhidas. Rio de Janeiro: Imago, 2000. p.316-31.

Parte II
Acerca dos seus destinos clínicos e sociais

7
Dimensões clínicas do trauma e do desamparo[1]

Nelson Ernesto Coelho Junior

Introdução: Formas passivas de adoecimento psíquico

Para introduzirmos a ideia de dimensões clínicas do trauma e do desamparo tomaremos como ponto de partida a concepção de formas passivas de adoecimento psíquico, que teve sua primeira formulação por meio das reflexões psicopatológicas elaboradas por Sandor Ferenczi (1873-1933). Cabe antes apontar que, ao longo das muitas décadas em que foi sendo elaborado, o conjunto do pensamento psicanalítico sobre as formas e modalidades dos adoecimentos psíquicos criou duas grandes *matrizes*: a uma chamaremos de "matriz freudo-kleiniana"; à outra caberá a denominação de "matriz ferencziana". Uma característica fundamental da matriz freudo-kleiniana é a de centrar toda a problemática dos adoecimentos psíquicos nas experiências das angústias e nas formas ativas de o psiquismo delas se defender. Aqui seguiremos outra perspectiva, enraizada na matriz ferencziana: no lugar de angústias, caberá falar em *agonia*, termo

1 As ideias apresentadas neste capítulo fazem parte de um projeto de pesquisa realizado em parceria com Luis Claudio Figueiredo, entre 2014 e 2016, e que foi publicado em parte no livro de Figueiredo e Coelho Junior (2018) no artigo de Coelho Junior (2017).

usado por Ferenczi e depois por Winnicott, que nos parece adequar-se a uma vivência do que antecede e antecipa a experiência da morte no moribundo prestes a render-se à não existência. Se as angústias podem ser pensadas como fenômenos da vida, da vida agitada pelas pulsões e afetos, e pelas impressões sensoriais, e dos sofrimentos tremendos que a vida comporta, a agonia é um fenômeno da morte, a morte antecipada, ou da morte em estado de suspensão, como sugere Ferenczi (1990) em uma passagem de seu *Diário clínico* a que voltaremos adiante.

A posição complexa e conflitiva de Ferenczi na história da psicanálise já foi tema de muito debate e controvérsia. Inegável, porém, é a importância do psicanalista húngaro para os desenvolvimentos clínicos e teóricos, o que o fez o grande patrono do trabalho de muitos autores pós-freudianos. A despeito das ambiguidades que acompanham os testemunhos sobre o legado ferencziano para a história da psicanálise, nos últimos trinta anos (principalmente a partir da publicação de seus *Diários clínicos*, em 1985), sua obra e sua importância passaram a ser cada vez mais reconhecidos, em particular nas discussões psicopatológicas e técnicas em torno dos casos não neuróticos.

Aos poucos e dando continuidade ao trabalho pioneiro de Ferenczi, se impuseram temas relacionados aos quadros não neuróticos tanto no âmbito das discussões psicopatológicas como no da teoria da clínica psicanalítica, seja por seu número crescente nos nossos consultórios, seja pelos desafios teóricos e técnicos que nos trazem.

André Green usou a denominação "casos de não neurose" para se referir ao largo espectro de adoecimentos que estão em grande medida compreendidos nessa matriz ferencziana e insistiu na necessidade de reformularmos o modelo metapsicológico freudiano para que seja possível fazer frente às exigências colocadas por esses casos.

O trauma precoce em Ferenczi e Rank

Não resta muita dúvida de que desde o abandono freudiano da teoria da sedução e, portanto, do trauma sexual real vivido como

causa dos processos de adoecimento psíquico, coube a Ferenczi e a Otto Rank (1884-1939) a renovação do interesse psicanalítico pela importância do trauma real vivido nos processos de constituição subjetiva. De Rank (1934), vale destacar a importância para a história da psicanálise da publicação em 1924 de seu livro *O trauma do nascimento*. Nesse livro, ele retoma e aprofunda ideias de Freud, indicadas em uma nota de rodapé incluída na edição de 1909 de *A interpretação dos sonhos*, que sugerem o nascimento como o modelo fundamental do afeto de angústia. É a partir da publicação da obra sobre o trauma que Rank passa a sofrer grandes resistências no *establishment* psicanalítico, mas não é preciso muito esforço para reencontrar em vários autores pós-freudianos a ênfase rankiana na *intensidade traumática de experiências precoces de separação*. A importância dada a experiências pré-edipianas ou não edipianas será decisiva para os desenvolvimentos de boa parte da psicanálise britânica, mas poucos são os que se lembram de nomear Rank como um de seus maiores precursores nessa temática. É claro que ele focalizou o nascimento em sua função traumática e pretendia estabelecer uma generalização absoluta de sua hipótese. Mas não deve ser deixado de lado que despertou em muitos o interesse pelo tema das angústias de separação e para uma série de fundamentais aspectos constitutivos da subjetividade situados em períodos anteriores ao Édipo. Como se sabe, o próprio Freud, depois de tê-lo criticado violentamente em 1926, acabou reconhecendo, nas *Novas conferências introdutórias à Psicanálise*, o valor de seu trabalho: "Otto Rank, para com quem a psicanálise está em dívida por várias belas contribuições, teve também o mérito de expressamente ter enfatizado a importância do ato do nascimento e a separação da mãe. No entanto, todos nós achamos impossível aceitar as inferências extremas que ele retirou desse fator..." (Freud, 1970, p.523, tradução nossa). Não cabe aqui entrar no mérito desse debate, mas sim destacar o uso renovado que Rank pôde dar à noção de trauma como uma experiência vivida na realidade e também à importância das angústias de separação na constituição subjetiva. Como afirma Rank (1934, p.28), em seu livro:

> Examinemos [...] o caso típico do estado de angústia que uma criança sente quando é deixada sozinha em um aposento escuro. Esta situação recorda à criança, que ainda está sob a impressão inconsciente do traumatismo primitivo, sua situação intrauterina, com a única diferença que desta vez a separação da mãe é intencional, a criança percebe-o e o útero é "simbolicamente" substituído pelo aposento escuro ou pelo leito cálido. A angústia, nos diz Freud, desaparece logo que a criança de novo adquire consciência da existência (da proximidade) da pessoa amada (pelo contato ou porque lhe ouve a voz, etc.).

São processos de separação e união retomados, segundo Rank, em diferentes momentos de nossa existência, trazendo sempre as marcas de uma angústia precoce fundada na experiência traumática do nascimento. Freud (2006b) relaciona o trauma à angústia automática que inunda o psiquismo sem possibilidade de contenção e transformação. Ainda que sustente, no contexto dessa exposição, o trauma do nascimento como protótipo da angústia, tudo indica que é à perda do objeto que será basicamente referida:

> O determinante fundamental da ansiedade [angústia] automática é a ocorrência de uma situação traumática; e a essência disto é uma experiência de desamparo por parte do ego em face de um acúmulo de excitação, quer de origem externa quer interna, com que não se pode lidar (pp. 76-7 e 107). A ansiedade [angústia] "como um sinal" é a resposta do ego à ameaça da ocorrência de uma situação traumática. Tal ameaça constitui uma situação de perigo. Os perigos internos modificam-se com o período de vida (pp. 86-7), mas possuem uma característica comum, a saber, envolvem a separação ou perda de um objeto amado, ou uma perda de seu amor (p. 91) – uma perda ou separação que poderá de várias maneiras conduzir a um acúmulo de desejos insatisfeitos e dessa maneira a uma situação de desamparo. (Freud, 2006b, p.99)

Fica clara, nesse contexto, a relação entre o trauma e a situação de desamparo psíquico do bebê, o que remete ao seu desamparo biológico. Freud (2006b, p.146) considera que os sentimentos de perda do amor e de sofrimento em relação ao objeto de amor geram danos permanentes e uma cicatriz narcísica. E não só, geram também uma perturbação na economia energética do organismo, que levam à ativação de mecanismos de defesa. Nesse sentido, o trauma seria constitutivo do aparelho psíquico.

Já para Ferenczi, ao contrário, trata-se de abandonar a ideia do caráter originário do traumatismo. Ele considera, em seu texto *A adaptação da família à criança* (Ferenczi, 1992a), que o bebê está pronto do ponto de vista fisiológico para o nascimento e que caberia aos pais transformar o ambiente no mais agradável possível, evitando uma vivência traumática.

Ferenczi foi o primeiro teórico a intuir e a conceituar o papel continente e de ligação psíquica do objeto externo de forma mais elaborada.[2] Segundo ele: "O trauma do nascimento é isento de perigo e não deixa traços substanciais, porque o mundo circundante ocupa-se imediatamente da reparação" (Ferenczi, 1990a, p.105). Ferenczi indica os efeitos constitutivos e vitalizantes dos investimentos positivos realizados pelo objeto. Nesse sentido, sua teorização a respeito do trauma recusa a concepção freudiana de desamparo (*Hilflosigkeit)* próprio a todo ser (Moreno, 2014).

O ponto de partida de Ferenczi é a importância que ele confere ao fator traumático precoce para a explicação dos quadros psicopatológicos, insistindo em sua origem exterior ao organismo, relativizando com isso o que ele chamou de explicações apressadas, ou seja, a predisposição e a constituição.

Além disso, para Ferenczi, a constituição do psiquismo depende, em grande medida, de processos em que caberia reconhecer *formas*

---

2 É claro que se pode argumentar que Freud, já no *Projeto*, de 1895, indicava o papel central do *outro* nos processos constitutivos do Eu. Mas, não resta dúvida de que a ênfase dada por Ferenczi a essa dimensão é muita mais decisiva em suas formulações teóricas do que o foi para Freud, o que parece claramente reconhecido por vários autores contemporâneos.

passivas de organização psíquica. Trata-se de uma dimensão bastante precoce do funcionamento psíquico em que a imitação tem papel fundamental, como ele sugere em passagem do *Diário clínico*, escrita em 1932 e que transcrevemos em sua quase totalidade, dada a importância que possui para nossos argumentos:

> Num processo psíquico cuja importância talvez não tenha sido suficientemente apreciada, nem mesmo por Freud, a saber, o *processo de identificação como etapa preliminar de relação objetal*, não avaliamos até hoje de modo suficiente a força operatória de uma forma de reação já perdida para nós, mas, não obstante, existente; trata-se, porém, muito possivelmente, da força operatória de um princípio de reação de natureza muito distinta, ao qual a designação de *reação* talvez não convenha, em absoluto; por conseguinte, um estado no qual todo ato de autoproteção e de defesa está excluído e em que toda influência externa permanece em estado de impressão, sem contrainvestimento do interior. [...] talvez não seja também mais do que um sinal de fraqueza da pulsão de vida e da autoafirmação, é possível até que já seja um começo de morte, mas de algum modo em suspenso. (Ferenczi, 1990, p.189-90)

Ferenczi nomeia esse estado como "uma espécie de mimetismo, esse modo de ser impressionado sem autoproteção" (ibidem, p.190), indicando um modo de funcionamento psíquico muito primitivo, anterior à motilidade e às principais capacidades intelectivas de uma criança pequena, anterior, portanto, à possibilidade alucinatória:

> Antes do período alucinatório existe, portanto, um período de mimetismo puro; mesmo neste, é finalmente posto um fim à situação de desprazer, não, porém, mediante uma modificação do mundo circundante, mas pela fixação da substância viva, ou seja, um abandono parcial da débil tendência para a afirmação que acaba de ser tentada, uma resignação e uma adaptação imediata do próprio eu ao meio. (ibidem, p.190)

Para Avello (1998, p.230), a função do mimetismo é a de "adaptar-se ao ambiente, para sobreviver nele e com ele se confundir", como nos processos biológicos. O excesso de pressão ambiental tende a eliciar um processo mimético como modo de sobrevivência. A questão é que, em termos ferenczianos, essa forma de sobrevivência implica a morte parcial de algumas possibilidades psíquicas de reação, notadamente quando é resultado de um trauma precoce. Já Ribeiro (2014, p.139) indica que o mimetismo descrito revela uma forma original de vida "inteiramente incompatível com as autodefesas e propícia a fazer com que a subjetividade nascente receba passivamente as formas de ser e de agir das pessoas que compõem o ambiente inicial da criança".

A afirmação de uma passividade inaugural na constituição subjetiva está longe de ser consenso entre os psicanalistas, e nossa intenção aqui não é debater os processos originários do psiquismo de forma geral e as diferentes concepções metapsicológicas construídas ao longo da história da psicanálise, e sim configurar uma modalidade de adoecimento psíquico que tem suas bases em *formas passivas* do funcionamento mental.[3] Os quadros psicopatológicos decorrentes dos traumas precoces trazem a marca das cisões e seus aspectos mortíferos, que para Ferenczi parecem estar mais próximos do que Avello (1998) denomina "paixão de morte", do que da pulsão de morte tal como concebida por Freud. Trata-se de uma forma de "resposta" passiva e passional do sujeito à ação traumatogênica vinda do ambiente. Mais do que uma força mortífera constitucional seria a presença da inoculação de aspectos mortíferos oriundos do objeto, seja por sua ausência e desinteresse, seja por seus aspectos

3 Na abertura do número da *RFP* dedicado ao tema "Enjeux de la passivité", Catherine Chabert (1999) parte do texto freudiano "Três ensaios sobre a sexualidade", para sugerir que o tema da passividade (neste caso vinculado à sexualidade) aparece nos *movimentos passivos* dos jogos infantis e na oposição ativo/passivo da sexualidade a partir da adolescência, lembrando que a dimensão passiva traz o engajamento do outro em sua ação sobre o sujeito. Uma possibilidade psíquica de passividade estaria sempre presente na constituição subjetiva, em sua dinâmica com as dimensões ativas. Mas qual o destino psíquico da predominância da passividade?

sádicos e destrutivos. Com isso, "fica impedido o processo de ligação libidinal, engendram-se defeitos na organização narcísica e conduz-se a significativas falhas na capacidade mental para representar e fantasiar" (Bokanowski, 2004, p.20, tradução nossa). Como sugere Guasto (2014, p.46), "um trauma extremo não apenas promove de forma intensa agonias e choques psíquicos como priva a vítima da confiança básica fundamental. Em função disso a vítima é levada a buscar uma base segura no próprio agressor" (tradução nossa). As temáticas do masoquismo e da identificação com o agressor ganham assim sua matriz mais provável.

No texto "Confusão de língua entre adultos e a criança", Ferenczi (1992d, p.103) indica que nos casos de trauma precoce uma parte da personalidade da criança:

> O seu próprio núcleo, permaneceu fixado num certo momento e num certo nível, onde as reações aloplásticas ainda eram impossíveis e onde, por uma espécie de mimetismo, reage-se de maneira autoplástica. Chega-se assim a uma forma de personalidade feita unicamente de id e superego, e que, por conseguinte, é incapaz de afirmar-se em caso de desprazer.

Essa passagem, bastante citada, nos remete tanto às consequências intrapsíquicas do trauma quanto à origem do trauma.

Mais à frente, retomando a ideia freudiana de que a capacidade de um indivíduo sentir um amor objetal deve ser precedida de um estágio de identificação, Ferenczi (1992d, p.103) indica que qualificará esse estágio como o do *amor objetal passivo*, ou estágio de ternura: "Se, no momento dessa fase de ternura, se impõe às crianças mais amor, ou amor diferente do que elas desejam, isso pode acarretar as mesmas consequências patogênicas que a privação de amor até aqui invocada" [grifo nosso]. O trauma precoce é marcado tanto pela falta quanto pelo excesso (libidinal).

Alguns anos antes, em conferência realizada em Londres, Ferenczi (1992a, p.5) apresenta aspectos importantes de sua noção de trauma precoce e aponta o seguinte exemplo para o fato de que

a falha dos pais em se adaptar às necessidades da criança tem papel preponderante: "num quarto onde existe uma única vela, a mão colocada perto da fonte luminosa pode obscurecer a metade do quarto. O mesmo ocorre com a criança se, no começo de sua vida, lhe for infligido um dano, ainda que mínimo: isso pode projetar uma sombra sobre toda a sua vida".

Como indicou ainda Ferenczi (1992b, p.50):

> Aqueles que perdem tão precocemente o gosto pela vida apresentam-se como seres que possuem uma capacidade insuficiente de adaptação, semelhantes àqueles que, segundo a classificação de Freud, sofrem de uma fraqueza congênita de sua capacidade para viver, com a diferença, porém, de que nos nossos casos o caráter congênito da tendência mórbida é simulado, em virtude da precocidade do trauma.

O que é fundamental nesse novo contexto, portanto, é o reconhecimento dos "traumatismos precoces", experiências de ruptura que produzem uma verdadeira aniquilação das capacidades de defesa e resistência, ou simplesmente as impedem de se estabelecer. Nesse sentido, as angústias que vimos descrevendo na matriz anterior não chegam a se formar, podemos pensar que são impedidas e evitadas por uma verdadeira extinção de áreas do psiquismo que morrem ou deixam-se morrer. Ou ainda mais diretamente e de forma total, como sugeriu Ferenczi (1992b, p.49) em seu texto "A criança mal acolhida e sua pulsão de morte": "Eu queria apenas indicar a probabilidade do fato que crianças acolhidas com rudeza e sem carinho morrem facilmente e de bom grado". Ou como o autor descreve pela voz de vários pacientes com esses quadros: "Depressa, ajude-me, não me deixe morrer nesta angústia" (Ferenczi, 1992d, p.98). Longe de serem formas metafóricas, devemos nos deter aqui na situação extrema que empurra para a morte, para o deixar-se morrer.

Ou ainda, como também sugeriu: "Uma aflição extrema e, sobretudo, a angústia da morte, parecem ter o poder de despertar e ativar de súbito disposições latentes, ainda não investidas, e que

aguardavam tranquilamente sua maturação" (Ferenczi, 1992d, p.104).

Para avançarmos um pouco mais na configuração das formas passivas de adoecimento, cabe o exame mais detido das concepções ferenczianas de trauma e cisão.

Ferenczi: trauma e cisão

Transcrevemos, a seguir, um longo relato clínico apresentado por Ferenczi em seu *Diário clínico*, dada sua importância:

> Choque súbito (rápido, imprevisto) ao observar a relação sexual dos pais. O que lhe foi dado a ver e sentir com uma subitaneidade extrema (os pais brigam, pai estrangula mãe, não posso refugiar-me junto de ninguém, estou entregue a mim mesma, mas como poderei subsistir sozinha? Comer alguma coisa poderia me acalmar, mas ninguém pensa em mim; gostaria de gritar mas não me atrevo, é melhor que fique quieta e escondida, senão eles vão me fazer alguma coisa, odeio os dois, gostaria de repeli-los- é impossível, sou fraca demais e, além disso, seria muito perigoso, gostaria de fugir, mas não sei para onde, o que eu queria era cuspir toda esta história como se cospe uma coisa repugnante); tudo isso lhe era insuportável e, no entanto, teve que suportar: aquilo lhe foi imposto. O caráter insuportável de uma situação leva a um estado psíquico próximo do sono, onde tudo o que é possível pode ser transformado de modo onírico, sofrer uma deformação alucinatória positiva ou negativa. [...] Mas o efeito do choque vai ainda mais longe em nossa paciente. Toda a sua vida afetiva se refugiara na regressão, de modo que, atualmente, ela não sente nenhuma emoção até o fim; no fundo nunca é a ela que as coisas acontecem, ela somente se identifica com outras pessoas. [...] completamente desprovida de emoção, no sentido de uma performance de pura adaptação, através da identificação com os objetos do terror. A paciente torna-se terrivelmente inteligente; em vez de odiar o pai ou a mãe, mergulhou tão profundamente nos

> mecanismos psíquicos, nos motivos e até nos sentimentos que chegou a apreender com total clareza a situação antes insuportável... O trauma reduzira-a a um estado emocionalmente embrionário, mas, ao mesmo tempo, ela tinha adquirido uma sabedoria intelectual como a de um filósofo compreensivo, inteiramente objetivo e sem emoção. O que é novo em todo esse processo é que ao lado da fuga diante da realidade no sentido regressivo, há também uma fuga no sentido progressivo, um desenvolvimento súbito da inteligência... (Ferenczi, 1990, p.250-1)

Voltaremos, logo a seguir, a essa terrível duplicidade descrita por Ferenczi, em que uma parte (a que foge da realidade, fortemente traumatizada) coabita ao lado de outra parte (a que precocemente é ativada para realizar uma aparente superação dos impasses psíquicos gerados pela primeira). Antes, algumas considerações mais organizadas sobre a noção de trauma em Ferenczi.

Como se sabe, a despeito das intenções ocultas ou latentes, em seus primeiros anos de produção psicanalítica, Ferenczi manteve-se muito próximo das proposições freudianas oficiais. Apenas em seus últimos textos, a partir de 1929, e principalmente em seu *Diário clínico*, é que ele criará uma concepção do trauma que podemos considerar inovadora, em termos psicanalíticos. Quanto à importância da alteridade na constituição do trauma, Ferenczi parece manter-se sempre afirmativo, sem nunca ter abandonado aquilo que a situação clínica revelava, ou seja, que o trauma é fundamentalmente resultado de uma ação de um outro sobre o sujeito (ou um corpo) traumatizado. No embate entre o primado da fantasia (que acaba por predominar na maior parte da teorização freudiana) e o primado da realidade, Ferenczi, entre os psicanalistas mais próximos de Freud, é o que primeiro retorna à valorização da realidade externa para a constituição das experiências subjetivas, ou até mais, à primazia constitutiva da realidade externa na instalação do trauma psíquico. O primeiro texto em que Ferenczi expõe claramente essas ideias é "Princípio de relaxamento e neocatarse", lido no Congresso Psicanalítico de Oxford em 1929 e publicado no ano seguinte. Nesse texto, Ferenczi (1992c,

p.64) retorna aos primeiros textos de Freud com Breuer: "Hoje, estou de novo tentado a atribuir, ao lado do Complexo de Édipo das crianças, uma importância maior à tendência incestuosa dos adultos, recalcada e que assume a máscara da ternura".

E, novamente, no texto "Confusão de línguas entre adultos e a criança", Ferenczi (1992d, p.97) começa afirmando a importância do fator traumático, "tão injustamente negligenciado nestes últimos tempos na patogênese das neuroses". Fator traumático, que é sexual, definido nos seguintes termos:

> Mesmo crianças pertencentes a famílias respeitáveis e de tradição puritana são, com mais frequência do que se ousaria pensar, vítimas de violências e de estupros. [...] [os adultos] abusam da ignorância e da inocência das crianças. [...] As seduções incestuosas produzem-se assim: um adulto e uma criança amam-se; a criança tem fantasias lúdicas, como desempenhar um papel maternal em relação ao adulto. O jogo pode assumir uma forma erótica, mas conserva-se, porém, sempre no nível da ternura. Não é o que se passa com os adultos se tiverem tendências psicopatológicas. [...] Confundem as brincadeiras infantis com os desejos de uma pessoa que atingiu a maturidade sexual... [...] Quase sempre o agressor comporta-se como se nada tivesse acontecido... (ibidem, p.101-2)

Em resumo, o traumatismo é o resultado de dois momentos: um primeiro, que coincide com respostas apaixonadas de um adulto (ou dos adultos) às solicitações ternas de uma criança; e um segundo momento, em que esses eventos são negados pelos adultos, o que acaba acarretando uma cisão no ego da criança. Ou seja, há primeiro a intensidade insuportável do vivido e a seguir uma desqualificação do que foi vivido. É a partir daí que Ferenczi (1992d, p.103) constrói a seguinte hipótese: "a personalidade [da criança] ainda fracamente desenvolvida reage ao brusco desprazer, não pela defesa, mas pela identificação ansiosa e a introjeção daquele que a ameaça e a agride". A criança destrói os vínculos com seus próprios sentimentos, percepções e sensações e afunda em um estado confusional. Isso indica

que "[a criança] não se defende, mas se identifica com o agressor e introjeta o que lhe aparece como ameaçador" (Peláez, 2009, p.1218, tradução nossa). A partir dessa hipótese, Ferenczi desenvolve uma de suas mais ricas formulações, indicando o efeito da cisão presente nas experiências traumáticas:

> A criança que sofreu uma agressão sexual pode, de súbito, sob a pressão da urgência traumática, manifestar todas as emoções de um adulto maduro [...] Nesse caso, pode-se falar, para opô-la à regressão de que falamos de hábito, de progressão traumática (patológica) ou de prematuração (patológica). Pensa-se nos frutos que ficam maduros e saborosos depressa demais, quando o bico de um pássaro os fere, e na maturidade apressada de um fruto bichado. (Ferenczi, 1992d, p.104)

A cisão descrita por Ferenczi impõe a simultaneidade de formas psíquicas não conciliáveis, não assimiláveis uma à outra. Em sua perspectiva, essa simultaneidade caracteriza a própria patologia a ser enfrentada pela prática analítica.

Na matriz ferencziana, como já indicamos, os traumas provocam no traumatizado um processo de passivação, evocando nele uma condição de passividade, inércia. Ou seja, não é possível, a rigor, conceber a passividade pós-traumática em termos de defesa, ou então precisamos criar a ideia de uma "defesa passiva", que, paradoxalmente, entrega o psiquismo traumatizado ao desamparo mais extremo, à condição extrema de ser e estar indefensável. Nesse momento torna-se indispensável considerar uma modalidade extrema de cisão: a clivagem narcísica que deixa uma parte morrer, ou quase isso, para que outra, mutilada, sobreviva. Aqui estamos sugerindo uma diferença importante entre esta cisão que opera pela passividade e gera uma parcial passivação – o retorno ao inerte – das cisões ativas que estruturam e defendem o eu. É o caso, por exemplo, das cisões observadas por Melanie Klein na posição esquizoparanoide, entre o "bom" e o "mau".

No plano específico do adoecimento psíquico em sua dimensão afetiva, nos casos marcados pelos traumatismos precoces, ao invés

de *angústias*, nos parece mais indicado referir-se a *agonias*, um termo sugerido por Winnicott. Trata-se de nomear uma vivência do que antecede e antecipa a experiência da morte, a experiência do vazio desvitalizado. Dissemos que as angústias podem ser pensadas como fenômenos da vida, de uma vida agitada pelas pulsões e pelos afetos, assim como pelas impressões sensoriais e pelos sofrimentos a vida comporta. Já a agonia, nesse contexto, indica um fenômeno da morte, de uma morte antecipada, ou da morte em estado de suspensão. Que fique claro que não se postula aqui a ausência ou a inexistência da dimensão pulsional. Trata-se, predominantemente, do efeito dos traumatismos precoces sobre as reservas de vida do corpo/psiquismo de um bebê e de que forma, nas equações possíveis de intricação e desintricação pulsional, vive-se as consequências de um trauma.

A partir das formulações ferenczianas sobre a cisão psíquica precoce é possível afirmar que o objeto externo representa um papel fundamental na necessária intrincação libidinal após a desintrincação pulsional acarretada pelas experiências de excesso. Ou melhor, o objeto externo tem influência direta no processo de introjeção, podendo impedi-lo, sugerindo, desta maneira, a ideia de 1933 do trauma como o desmentido. Em seu *Diário clínico* (nota de 27 de julho de 1932) Ferenczi reafirma a capacidade de adaptação das crianças muito pequenas ao trauma, enfatizando a confusão traumática como consequência da reação ambiental, mais propriamente dos adultos em quem a criança confia. Segundo ele:

> A solidão traumática, a interdição e a vontade de interdizer do pai, a surdez e a cegueira da mãe, é isso o que torna a agressão traumática, isto é, própria para fissurar o psiquismo. O ser que fica só deve ajudar-se a si mesmo e, para esse efeito, clivar-se naquele que ajuda e naquele que é ajudado. (Ferenczi, 1992d, p.240)

Os efeitos psíquicos que encontramos em pacientes que sofreram essa forma de traumatismo precoce constituem-se na reedição dessa dor psíquica e física, situações de intenso sem sentido, o que gera um sofrimento incompreensível, a agonia profunda em termos de Winnicott.

Em cinco pequenas notas, redigidas entre 1920 e 1932 e publicadas postumamente em conjunto, com o título de "Reflexões sobre o trauma", Ferenczi (1992e, p.109) descreve o trauma como um "choque equivalente a uma aniquilação de si, da capacidade de resistir, agir e pensar com vistas à defesa do Si mesmo". Para recuperar a capacidade de resistir e até mesmo de existir plenamente como si mesmo, é preciso que haja uma regressão às situações inaugurais de segurança em que se constitui essa capacidade subjetiva. Na visão ferencziana, em termos dos traumas vividos por crianças, cabe aos pais e, depois, se for o caso, aos analistas a tarefa de reconhecer (e não desmentir) o trauma vivido, viabilizando assim as condições para a regressão necessária, gerando um ambiente propício para o acolhimento e transformação do sofrimento.

A dor e o desprazer causados pelo trauma são intensidades que impedem e inviabilizam toda e qualquer forma de representação e conectividades psíquicas. Como indica Ferenczi (1990, p.64) em seu *Diário clínico*: "Uma grande dor tem, nesse sentido, um efeito anestésico; uma dor sem conteúdo de representação é inatingível pela consciência. Não é impossível que toda anestesia seja precisamente uma tal hipersensibilidade". Esse ponto é de grande importância. O trauma é recebido passivamente e gera, por sua vez, um estado ainda maior de passividade, uma passividade anestésica que inviabiliza os movimentos psíquicos de registro representacional e conectividade.

Como sugere Ferenczi (1992e, p.113), comentando um caso clínico, em uma das notas do artigo póstumo "Reflexões sobre o trauma":

> Foi ficando cada vez mais claro que a paciente só podia e devia repetir as experiências traumáticas de sua vida, de um modo puramente emocional e sem conteúdos representativos, durante um sono profundo inconsciente, quase comatoso; [...] Um choque inesperado, não preparado e esmagador, age por assim dizer como um anestésico. Mas como é que isso se produz? Segundo parece, pela suspensão de toda atividade psíquica, somada à instauração de um estado de passividade desprovido de toda e qualquer resistência. A

paralisia total da motilidade inclui também a suspensão da percepção, simultaneamente com a do pensamento.

O que parece estar em jogo aqui é que as consequências, os efeitos do trauma de fato inviabilizam um modelo terapêutico fundado na capacidade de rememoração. Ferenczi ainda indica, no mesmo texto, que: "nenhum traço mnêmico subsistirá dessas impressões, mesmo no inconsciente, de sorte que as origens da comoção são inacessíveis pela memória" (ibidem, p.113).

Como reafirma Peláez (2009), o choque (*Erschütterung*) psíquico representado pelo trauma infantil precoce não ganha registro psíquico, impossibilitando formas ativas de rememoração. Uma vez que a "paralisia se instaura, impedindo o registro de qualquer percepção, o sujeito afunda em um estado de passividade, sem colocar forma alguma de resistência. O tratamento analítico precisa, portanto, tornar possível ao paciente com que ele *experiencie* pela primeira vez o que ele *viveu* traumaticamente" (Peláez, 2009, p.1231, tradução nossa). Retomaremos esse tema um pouco mais à frente, no item dedicado às transformações da técnica analítica a partir das formulações ferenczianas. Antes, nos dedicaremos às contribuições de dois outros psicanalistas, René Spitz e Michael Balint, ao tema das *formas passivas de adoecimento psíquico*.

René Spitz: depressão anaclítica e hospitalismo

Contrário à tese do trauma do nascimento de Rank, René Árpad Spitz (1887-1974) defendeu em sua fértil carreira a importância das relações precoces de objeto e indicou as graves consequências psicopatológicas das longas separações entre mãe e bebê no primeiro ano de vida. Fiel às postulações freudianas, Spitz desenvolve, no entanto, um caminho próprio de investigação, aliando o sólido conhecimento metapsicológico e da clínica psicanalítica a modelos de observação direta, fotografias e estudos experimentais do comportamento de crianças em seu primeiro ano de vida. Suas proposições sobre a

gênese do Eu revelam uma conexão original entre uma complexa teoria do desenvolvimento biopsicológica com a teoria pulsional freudiana, articuladas a uma teoria das relações de objeto (Assoun, 2009). Para ele, o Eu emerge de um processo progressivo de diferenciação, produzido em parte pelas influências do meio, mas sempre garantido por relações de objeto satisfatórias. A ausência precoce do objeto, assim como a recusa ou a impossibilidade do objeto em se oferecer como objeto libidinal para o bebê determinam formas psicopatológicas que podem chegar, em seu extremo, a uma "deterioração [que] progride inexoravelmente, levando ao marasmo e à morte" (Spitz, 1991, p.213-14).

Nascido em Viena, Spitz formou-se em Medicina em Budapeste, tendo Ferenczi como um de seus professores. Em 1911, por sugestão de Ferenczi, iniciou uma análise com Freud, que foi considerada a primeira "análise didática" digna desse nome, já que teria tido predominantemente a função de treinamento e não de um tratamento (Steele, 1975). Foi membro da Sociedade Psicanalítica de Viena (1924 a 1928) e depois da de Berlim. De 1932 a 1939, morou em Paris e deu aula de Psicanálise e Desenvolvimento infantil na École Normale Supérieure. Nesse período era também professor na École o filósofo Merleau-Ponty, que virá a dedicar a Spitz uma consistente apresentação de suas ideias no curso dado na cátedra de Psicologia da criança e Pedagogia na Sorbonne no início dos anos 1950, em que Spitz aparece ao lado de Freud, Piaget, Henry Wallon, Anna Freud, Glover e Melanie Klein, como autores centrais para se compreender a relação com o outro nas crianças (Merleau-Ponty, 1988). Já radicado nos Estados Unidos, de 1939 até 1957 foi membro do Instituto Psicanalítico de Nova York, como docente, analista didata e supervisor. Fixou-se na Universidade do Colorado, em Denver, em 1957, aos 60 anos, para dar continuidade às suas pesquisas e ensino da psicanálise. Além de ter fundado em Denver a Sociedade e o Instituto de Psicanálise, do qual foi o primeiro analista didata, na Universidade desenvolveu e ampliou, no Departamento de Psiquiatria, grande parte de suas pesquisas iniciadas ainda na década de 1930, em torno do desenvolvimento infantil e de suas mais destacadas

contribuições ao campo de estudo, ou seja, sua teoria sobre a formação do Eu (Spitz, 1977), sobre a depressão anaclítica (Spitz, 1946; Emde; Polak; Spitz, 1965), e sobre a síndrome do hospitalismo ou da privação afetiva total (Spitz, 1991). Aliava ao seu conhecimento da psicanálise um grande interesse por etologia, neuropsicologia, embriologia e pediatria. Introduziu como instrumento de pesquisa fotos e filmes das interações entre a díade mães – bebê. Seu principal discípulo nesse período final de trabalho na Universidade de Denver foi o psicanalista Robert Emde, que em 1983 organizou um livro com vários de seus textos, acompanhados de um ensaio biográfico.

Para o que nos interessa aqui, a contribuição de Spitz encontra-se no cruzamento de sua formação e sua prática psicanalíticas com seu trabalho de observação e estudo experimental de bebês, sendo assim um dos fundadores de uma linhagem dos estudos de psicologia do desenvolvimento de inspiração psicanalítica, que teve continuidade no trabalho de outros autores, como Daniel Stern, por exemplo. Desse ponto de vista, sua contribuição para o estudo do traumatismo precoce e do adoecimento psíquico em suas formas predominantemente passivas encontra-se no ponto intermediário entre o trabalho de Ferenczi, construído a partir da análise de pacientes adultos e o trabalho de Winnicott, pediatra e depois de analista de crianças.

Vale destacar também nessa apresentação das ideias de Spitz a influência dos trabalhos do psicanalista húngaro Imre Hermann, com quem ele conviveu em seu tempo de estudos em Budapeste. Especificamente quanto às hipóteses de Hermann sobre a ligação mãe-bebê e o processo de constituição subjetiva, a partir de sua original ideia de unidade dual. O que Hermann sugere é que em muitos casos de experiências de abandono vividos por um bebê, o sofrimento e a dor partem de uma sensação inicial de vulnerabilidade gerada por experiências catastróficas nos primeiros movimentos de constituição de *processos de separação-união*. Por separação-união entenda-se o processo inaugural e continuado vivido por cada ser humano na relação com o ambiente/mundo (principalmente outros seres humanos, de início a mãe) que o circunda. Aqui se insere a noção de unidade dual de Imre Hermann, que nas palavras de Nicolas

Abraham (1995, p.332), refere-se "a um período em que a mãe e filho teriam vivido inseparáveis, na unidade redobrada de sua completude respectiva". Hermann fará um uso complexo e com muitos desdobramentos (que não vêm ao caso aqui) dessa ideia de simultaneidade de união e separação, ou se quisermos, da constatação da existência de uma distância e de uma união inaugural entre mãe e bebê. É o aspecto patológico que nos interessa nas investigações sobre os processos psíquicos precoces, mas antes precisamos avançar um pouco mais nas ideias de Spitz, para quem o que deve ser ressaltado nas experiências de abandono precoce do bebê pela mãe é a *apatia* e seu potencial de levar à morte do bebê (Figueiredo, 2003). No entanto, para chegar a descrever as formas patológicas, Spitz concentra-se, inicialmente, nos processos constitutivos do psiquismo, a partir da relação do bebê com seu meio ambiente, construindo um modelo teórico e experimental do desenvolvimento infantil, que procura integrar diferentes níveis de conhecimento sobre o desenvolvimento biológico a diferentes níveis de desenvolvimento psíquico.

Segundo Spitz, há três estágios de desenvolvimento nos primeiros 15 ou 18 meses de vida, que vão da indiferenciação da relação mãe-bebê para progressivos processos de diferenciação que culminam com a aquisição da linguagem verbal. Essas etapas revelam distintos *organizadores da psique*, concepção retomada por ele dos estudos embriológicos (Spitz, 1991, p.12 e 88-9). A primeira etapa é o estágio *pré-objetal* ou "o estágio sem objeto" em que predomina a "não diferenciação", entre o externo e o interno, entre o Eu e o não Eu. Isso acontece dentro dos primeiros 3 meses de vida e o bebê é basicamente vocal. A criança tenderá a repetir os mesmos sons muitas vezes, porque gosta de se ouvir e de distinguir certos sons para certas coisas. Segundo Spitz (1991, p.81), "após o estágio de completo desamparo e passividade dos primeiros três meses, o bebê passa por um estágio no qual explora, experimenta e expande o território conquistado até então". A próxima etapa seria o *precursor do objeto.* Isso acontece quando a criança começa o processo de imitar sons de sua mãe. Inicia-se com o tempo do que é chamado de "a resposta sorrindo". Essa resposta ocorre quando a criança reconhece o rosto

da mãe e sorri para ela. Isso é significativo porque demonstra que houve uma ligação feita no psiquismo por meio da memória. É nessa fase que Spitz descreve o papel central da imitação e da identificação, inclusive para preparar as condições da próxima fase do desenvolvimento que culminaria com a aquisição da linguagem. Considera que tem grande importância nessa fase o que chama de "imitação mútua" (Spitz, 1977, p.64, tradução nossa) do bebê e dos pais: a imitação que os pais fazem dos gestos e dos sons dos bebês permitem a esses últimos a ponte necessária, por meio de uma inversão, para que se identifiquem com os pais e possam avançar com segurança às próximas etapas de desenvolvimento psíquico. Na passagem dessa fase para a próxima estabelece-se o segundo organizador psíquico, "a angústia dos oito meses", que indica a formação de um objeto libidinal específico. A última fase é a fase do *objeto libidinal*. A partir de cerca de 8 a 15 meses, a criança começa a imitar palavras usadas por sua mãe e "distingue claramente um amigo de um estranho" (Spitz, 1991, p.111). Ela se encerra com o estabelecimento do terceiro organizador psíquico, a aquisição da linguagem.

Para que o desenvolvimento esperado nesses primeiros 15 meses ocorra é preciso, portanto, que haja um contato permanente entre a criança e sua mãe, já que se trata de um *desenvolvimento dependente*. A mãe precisa ser capaz de se oferecer como objeto libidinal para o seu bebê. Essas três etapas são o início do desenvolvimento do Eu, por meio do que Spitz denomina uma estruturação somatopsíquica. O Eu inicia sua separação do Id e assim um Eu rudimentar começa a funcionar, integrando aspectos perceptivos, imitativos, identificatórios e mnemônicos a uma pluralidade de dimensões afetivas.

Durante suas observações e estudos das condições de desenvolvimento das crianças em berçários e creches, Spitz pôde registrar as consequências patológicas resultantes da ausência da mãe e do consequente desamparo vivido pelas crianças. Essas crianças que sofreram o que Spitz chamou síndrome do hospitalismo, que é o resultado da "perda de um objeto amado", no primeiro ano de vida, por um período de mais de cinco meses, evidentemente não é encontrada apenas em crianças internadas em hospitais, creches, orfanatos

e berçários, mas em qualquer situação em que predomine um vazio afetivo, ou o que hoje, a partir de Green, chamamos de formas severas de desobjetalização.

Os adoecimentos provocados pela carência de cuidados maternos acabam por ter formas distintas, conforme o momento de vida em que se deu a separação entre o bebê e a mãe e sua duração. Spitz considera que se a separação é posterior à etapa "precursor do objeto", portanto depois dos 8 meses de vida, mais ou menos, produz-se o quadro que ele denominou *depressão anaclítica*. Se a separação se produz na primeira etapa, a da "não diferenciação", ou no período de transição da primeira para a segunda etapas, o que se produz é a *síndrome do hospitalismo*. Também esse será o caso se a separação ocorrer após os 8 meses, mas durar por um período superior a três meses. Spitz descreve em seus estudos diferentes consequências da privação afetiva para o bebê. Há consequências para o desenvolvimento das capacidades cognitivas, para o desenvolvimento somático e para as dimensões afetivas que definem modalidades de comportamento alterado, como o que chegaram a ser chamadas de psicopatias infantis.

As crianças com depressão anaclítica mais avançada apresentam comportamentos típicos, como chorar intensamente quando alguém se movimenta em direção a elas, em contraste com comportamento anterior ao abandono da mãe, bem mais sociável. O choro, nesses casos, transforma-se depois em retraimento. Mas, em geral, as crianças podem se recuperar rapidamente se são novamente colocadas em contato com suas mães (Spitz, 1991, p.200). Já nos quadros da síndrome do hospitalismo, ou de privação afetiva total, as consequências podem ser muito mais graves:

> Caso as crianças, no primeiro ano de vida, sejam privadas de todas as relações objetais, por um período que dure mais de cinco meses, elas apresentarão sintomas de progressiva deterioração, que parecem ser, pelo menos em parte, irreversíveis. A natureza da relação entre mãe e filho (caso haja alguma) existente antes da privação parece ter pouca influência no curso da doença. (Spitz, 1991, p.207)

A conclusão desses estudos de Spitz aponta para a mesma direção do que estamos procurando estabelecer nessa matriz ferencziana dos adoecimentos psíquicos. Para ele

> [...] a depressão anaclítica e o hospitalismo demonstram que uma grande deficiência nas relações objetais leva a uma suspensão do desenvolvimento de todos os setores da personalidade. [...] Nessas condições, as pulsões pairam no ar, por assim dizer. Se acompanhamos o destino da pulsão agressiva, encontramos a criança dirigindo a agressão a ela mesma, ao único objeto que permaneceu [...] Se a privação é total, chega-se ao hospitalismo; a deterioração progride inexoravelmente, levando ao marasmo e à morte. (ibidem, p.213-14)

Embora os historiadores da psicanálise não considerem a obra de Spitz entre as mais influentes, não resta dúvida que seus estudos sobre o desenvolvimento precoce e sua observação de bebês afastados de suas mães indicaram o caminho de muitos trabalhos contemporâneos nos âmbitos da psicopatologia e da gênese do Eu.

Isso posto, podemos avançar para as ideias de Michael Balint, paciente e discípulo de Ferenczi radicado na Inglaterra, autor criativo e inovador, que também pensou de forma aprofundada a temática das relações precoces de objeto e da constituição do Eu.

Michael Balint: as formas passivas constitutivas e as relações de objeto

Michael Balint (1896-1970) teve papel fundamental na construção de um pensamento clínico que fizesse a ponte entre o ensino de Ferenczi e a psicanálise das relações de objeto britânica. Assim como Spitz, pertenceu à Escola Húngara de Psicanálise, liderada por Ferenczi, antes de se mudar para a Grã-Bretanha. Balint nasceu em Budapeste, onde se formou em medicina e no início dos anos 1920 mudou-se para Berlim, onde foi analisado por Hanns Sachs e supervisionado por Max Eitingon. Retornou a Budapeste e fez nova

análise com Ferenczi (por dois anos), com quem concluiu seu treinamento psicanalítico. Com o advento do nazismo e sendo judeu, Balint partiu para Manchester, na Inglaterra, em 1939. Em 1946 muda-se para Londres, onde trabalhou na Tavistock Clinic (de 1948 a 1961) e passou a fazer parte da intensa vida da British Psychoanalytical Society, ligando-se ao que ficou conhecido como Middle Group, ao lado de psicanalistas como Winnicott, Fairbairn, Bowlby e Ella Sharpe.

A trajetória de Balint é longa, com muitas contribuições e com diálogo permanente com autores que vão de Freud e Ferenczi a Klein, Lacan e Winnicott. Mais conhecido pela proposição da *falha básica* (falha severa, traumática na relação mãe-bebê, concebida como causa de quadros psicopatológicos graves), da ênfase que deu ao tema do *new beginning* (deve ser dado ao paciente a possibilidade de recomeçar, regressando em análise ao estado arcaico e pré-traumático) e aos dois modos de relação de objeto para enfrentar a angústia (*ocnofílico* e *filobático*), desenvolveu contribuições fundamentais tanto no âmbito teórico como no plano clínico, que foram fundamentais para o desenvolvimento da matriz das formas passivas de adoecimento psíquico. Suas inovações dialogam de forma muito evidente com os trabalhos mais consistentes da psicanálise contemporânea.

Inicialmente precisam ser destacadas suas importantes contribuições para os fundamentos teóricos e clínicos da compreensão psicanalítica de alguns quadros, aqueles que passamos a chamar de "novas patologias", relacionadas à constituição psíquica e à formação narcísica. São os pacientes que Stewart (1996, p.16-17), em seu estudo sobre a obra de Balint, descreve como "um novo tipo de paciente cujo sofrimento em geral não se refere aos sintomas, mas sim ao fato de obterem pouco prazer com qualquer coisa da vida". Os estudos de Balint (1994, p.169) sobre as neuroses de caráter e sobre a própria noção de caráter fizeram que ele concluísse que o caráter (mais ou menos neurótico) será sempre "uma limitação para a capacidade de amar e usufruir a vida".

Para Balint, nos processos iniciais de subjetivação há uma mescla interpenetrante harmoniosa entre o meio (a mãe) e o Eu em

constituição do bebê. Nesse período, nomeado por ele de período do amor primário, o bebê vive um *desejo passivo de ternura*, ou seja, ternura é aquilo que o bebê deseja receber do objeto. O bebê necessita ser objeto da ternura da mãe. Balint (1994, p.61) também nomeia este estado de *desejo de amor passivo*: "[...] a natureza desta primeira relação de objeto é expressa de forma bem clara. É quase completamente passiva. *A pessoa em questão não ama, mas deseja ser amada. Este desejo passivo é seguramente sexual, libidinal*" (tradução nossa).

Em um texto de 1935 Balint (1994, p.194) sugere que nesta relação primária passiva de objeto libidinal "a criança não ama, mas é *amada*" (tradução nossa). Essa passagem indica que a sexualidade infantil, para Balint "tem esta natureza especial de requerer a sexualidade ativa do adulto para ser ativada e para poder se desenvolver de forma vigorosa, mantendo-se sempre em relações de objeto passivas e ativas; sendo tanto objeto de investimentos pulsionais quanto investindo seus objetos" (Figueiredo; Tamburrino; Ribeiro, 2012, p.29).

Para os que conhecem o trabalho de Balint principalmente a partir de seus textos de maturidade, a presença da dimensão sexual, libidinal, em seus primeiros textos, pode até parecer estranha. Mas Balint, ainda em Budapeste, era claramente um analista que buscava na concepção freudiana a base teórica que necessitava para pensar os fenômenos clínicos, evidentemente ao lado da forte influência que recebia de Ferenczi. A sua tentativa de estabelecer uma prática e um pensamento teórico que fizesse a ponte, a ligação entre as obras de seus dois grandes mestres vai aos poucos, no entanto, perdendo fôlego. Sua posição se inclina paulatinamente para o polo ferencziano.

Em outro trecho do artigo de 1935, ao comentar como a situação terapêutica pode fazer frente às condições falhas das relações objetais precoces, Balint (1994, p.198) afirma:

> A coisa mais importante aqui, entretanto, é que se deveria tomar nota das tentativas tímidas, frequentemente apenas indicadas, de

> que está em curso um Novo Começo (*New Beginning*) da relação objetal e não se assustar com isso. Não se deve esquecer jamais de que os começos das relações libidinais de objeto perseguem metas passivas e somente podem ser conduzidas ao desenvolvimento com muito "tato" e, no sentido literal, com comportamento "amável" do objeto. (tradução nossa)

Para sustentar essa posição clínico-teórica no ambiente psicanalítico de sua época, Balint toma como uma de suas principais questões críticas com relação ao legado teórico freudiano o tema do narcisismo primário. Apoiado em muitas observações clínicas e em argumentos teóricos ele procura demonstrar que a hipótese do narcisismo primário não se sustenta e que quem a mantém não consegue ver "a situação infantil como uma interdependência instintual entre mãe e bebê" (Balint, 1994, p.103, tradução nossa). Nos desenvolvimentos de seus argumentos, Balint parte da ideia de que essa "interdependência instintual" revela um amor arcaico, que ele descreveu inicialmente como um amor de objeto passivo, para depois nomear como um amor de objeto primário, considerando que há também um movimento ativo da criança com relação ao objeto.

Outra marca fundamental do trabalho de Balint, seguindo os ensinamentos de Ferenczi, diz respeito à importância dada à *regressão* como meio terapêutico fundamental para enfrentar o tratamento dos casos mais severos. Para ele existem formas malignas e benignas de regressão em análise. Nas formas malignas, os pacientes abandonam violentamente o funcionamento de alto nível nas respostas transferenciais imediatas ao analista e passam a demandar cuidado e reparação do ambiente. Trata-se, nesses casos, da busca de um cuidado incondicional por parte do analista. Não há intenção inconsciente de retornar a um estado em que o *self* funcione de forma independente (Bollas, 2000, p.127). Já nas formas benignas há pouca dificuldade em estabelecer confiança mútua e a regressão é o meio adequado para se propiciar um verdadeiro recomeço e culminando numa real nova descoberta. Em contraste com a regressão maligna, a benigna gera apenas moderada intensidade de demandas e necessidades por

parte do paciente. A ideia de Balint, a partir de Ferenczi, de um *novo começo*, ganha base justamente por meio da regressão benigna. Trata-se de um meio de retornar às dimensões mais primitivas da experiência emocional, a um ponto antes que uma falha no desenvolvimento emocional gerasse as dificuldades que culminam nos processos psicopatológicos e nas formas de adoecimento mais graves. Isso favorece que simultaneamente ocorra a descoberta de um novo caminho que leva a uma progressão, indicando que: "Do ponto de vista da técnica, a grande novidade do 'novo começo' era o de ampliar a importância das atividades do objeto – o analista – desde que sempre na medida das necessidades e possibilidades do paciente, como forma de reparar as falhas precoces do objeto e do ambiente" (Figueiredo; Tamburrino; Ribeiro, 2012, p.31).

Assim, outra ênfase teórico-clínica dada por Balint também merece destaque, até mesmo pelas ressonâncias que viria a ter no trabalho de muitos psicanalistas posteriores, sendo tema de investigação central na psicanálise contemporânea. Concebendo o campo terapêutico a partir da imbricação das dimensões intrapsíquicas (a sexualidade, o conflito e as defesas) e intersubjetivas (as relações de objeto, o papel do ambiente na constituição subjetiva), principalmente em seus textos até o início dos anos quarenta, Balint faz parte dos autores que deram relevo à importância da contratransferência e não apenas da transferência, já em seus textos dos anos 1930. Com a inclusão da dimensão contratransferencial, a situação analítica passou a ser pensada, por vários autores, a partir do binômio transferência-contratransferência. Em seu texto de 1939, "On transference and counter-transference", escrito com sua esposa Alice Balint, a noção de contratransferência vai muito além da ideia de ser a transferência do analista com relação ao analisando e passa a incluir todos os elementos do *setting* analítico: da pessoa do analista à posição das almofadas no divã, o que quer que seja que revele algo da personalidade do analista. Seguramente os avanços propostos por Balint nesse tema foram decisivos para as elaborações posteriores da situação analítica como um "campo transferencial-contratransferencial", como proposto pelo casal Baranger, por exemplo, no início dos anos

1960. Ao que tudo indica teria sido a formulação conceitual de John Rickman (2003),[4] aproveitada e recontextualizada por Michael Balint (1994), a primeira que sugere que o que se passa em uma situação analítica não se resolve na esfera da Psicologia de Um Corpo, mas é basicamente uma Situação de Dois Corpos. Trata-se da recusa ao que foi chamado de psicologia de um só corpo (a dimensão solipsista, intrapsíquica) e à limitação da teorização psicanalítica, que até então buscava descrever uma situação de "dois corpos" (intersubjetiva) a partir da psicologia de "um corpo" (intrapsíquica).

Balint (1992, p.136), no final de sua vida, irá propor que o papel do analista em certos períodos do recomeço lembra muito o papel das substâncias ou objetos primários: "Ele precisa estar ali; precisa ser muito dócil em um alto grau; não deve oferecer muito resistência; precisa, certamente, ser indestrutível; precisa permitir ao paciente que viva com ele de forma harmoniosa formando uma interpenetrante mistura" (tradução nossa). Poucas descrições sobre a posição do analista revelam tão bem a marca ferencziana na psicanálise britânica das relações de objeto, a não ser talvez por algumas das descrições de Winnicott. De toda forma, resta-nos agora fazer alguns breves comentários sobre a técnica analítica que acompanha as perspectivas metapsicológicas e psicopatológicas apresentadas até agora.

Como fazer frente aos traumatismos precoces e às agonias impensáveis

Ferenczi abre o seu *Diário clínico* com uma série de considerações sobre a técnica analítica e as necessárias mudanças de manejo clínico que experimentou no período final de sua vida. Ele parte da

4 Rickman propõe uma sequência que vai da "One-Body Psychology" (modelo da psicologia geral clássica, com ênfase no estudo dos processos de memória, percepção e aprendizado) até a "Multi-Body Psychology" (relações grupais), passando pela "Two-Body Psychology" (relação mãe-bebê), "Three-Body" (modelo do complexo de Édipo) e "Four-Body" (a rivalidade entre irmãos no contexto do complexo de Édipo).

crítica à insensibilidade do analista frente às reais condições de seus pacientes. Indica a naturalidade e a honestidade do comportamento do analista como o "clima mais adequado e mais favorável à situação analítica" (Ferenczi, 1990, p.32). Diante de pacientes com traumas psíquicos precoces que resultaram em cisão profunda, com o convívio de ao menos duas partes muito distintas no psiquismo, Ferenczi sugere de forma explícita que

> [...] o analista não pode entrar em contato com essa parte, o *afeto recalcado puro*, a não ser com grande dificuldade e respeitando regras de conduta especiais. Essa parte comporta-se como uma criança desmaiada que nada sabe de si mesma, que só faz gemer e a quem é preciso sacudir psiquicamente, às vezes fisicamente. Se isso não é feito com uma crença total na realidade do processo, toda força persuasiva e a eficácia da sacudida serão insuficientes. (ibidem, p.40)

O dispositivo técnico que Ferenczi passou a utilizar nos casos de pacientes com traumatismo precoce parte de uma maior "elasticidade" na técnica analítica, considerando a diminuição da capacidade de trabalho na análise desses pacientes, na medida em que cabe ao analista

> [...] deixar, durante algum tempo, o paciente agir como uma criança [...] por esse *laisser-faire* permite-se a tais pacientes desfrutar pela primeira vez da irresponsabilidade da infância, o que equivale a introduzir impulsos *positivos* de vida e razões para se continuar existindo. Somente mais tarde é que se pode abordar, com prudência, essas exigências de frustração, que, por outro lado, caracterizam nossas análises. (Ferenczi, 1992b, p.51)

O destaque dado por Ferenczi está na importância de introduzir "impulsos de vida positivos", o que para ele implica demonstrar ternura com relação às crianças (ou aos pacientes que necessitam viver por um tempo na análise a irresponsabilidade da infância). Implica, ainda, a compreensão que pacientes com traumas precoces

necessitam mais do que uma capacidade de acolhimento e ternura; precisam urgentemente de uma "convocação" emocional efetiva, uma convocação vital, que faça frente aos aspectos mortais de desistência e desesperança que comumente predominam nesses quadros psicopatológicos. Por fim, para além dessas dimensões, há também a importância, nesses casos, de o analista poder funcionar como testemunha do trauma precoce vividos pelos pacientes, afastando-se do lugar retraumatizante da posição gerada pelo desmentido do trauma.

É nessa direção, seguindo as concepções clínicas de Ferenczi, que a psicanalista francesa Monique Schneider[5] sugere que o espaço analítico deveria ser visto como sendo um "lugar de costura", de ligação do que está clivado. Clivagem entre aquele que carrega a experiência traumática e os outros; clivagem entre os afetos e as representações. O trabalho analítico deveria possibilitar, através do posicionamento do analista como "testemunha" e não apenas como quem interpreta ou observa a construção de um contexto em que aquilo que está fora (traumático, afetivo) possa ser novamente inserido. Nesse contexto, a intervenção do analista não deveria visar apenas o plano intrapsíquico, mas ser também uma forma de adesão do analista às intersubjetivas trazidas pelo paciente e vividas pelos dois. Aqui, Monique Schneider, em sua elaboração a partir das doutrinas de Ferenczi, aborda um tema que nos parece crucial. Cabe ao analista acreditar na realidade do que o paciente lhe traz, ou a sua posição pede sempre uma cuidadosa incredulidade, para que ele possa dirigir sua escuta ao plano das fantasias inconscientes? A resposta vem em forma de pergunta: é preciso que haja ruptura entre esses dois planos? Monique Schneider afirma que não.

A argumentação que se segue, em sua conferência, é a de que uma recusa por parte do analista em reconhecer as realidades intrapsíquicas e intersubjetivas expressas pelo paciente, e principalmente aquelas que remetem a vivências traumáticas, implica o não

5 Utilizo-me aqui, livremente, de algumas das colocações de Monique Schneider (1991) a partir de sua compreensão da obra psicanalítica de Ferenczi, apresentadas em Conferência no Instituto *Sedes Sapientiae*, São Paulo, Brasil.

reconhecimento dessas vivências também por parte do paciente. E, para ela, como para Ferenczi e Balint, esse reconhecimento não seria apenas intelectual, mas necessariamente um reconhecimento afetivo, um acolhimento do traumático, do indizível, no espaço analítico.

Muitos outros temas clínicos precisariam ser retomados e explicitados, mas isso fica para um próximo texto. A intenção principal, no presente texto, foi a de insistir na necessidade de um maior debate psicopatológico e clínico focado nas formas de adoecimento psíquico de origem passiva, resultantes de traumatismos precoces, que embora cada vez mais presentes em nossa prática psicanalítica, nem sempre têm sido devidamente reconhecidas.

Referências

ABRAHAM, N. Para introduzir "Instinto filial". In: ABRAHAM, N.; TOROK, M. *A casca e o núcleo*, São Paulo: Escuta, 1995. p.311-52.

ASSOUN, P. L. *Dictionnaire des œuvres psychanalytiques*. Paris: PUF, 2009.

AVELLO, J. J. Metapsychology in Ferenczi: death instinct or death passion? *International Forum of Psychoanalysis*, v.7, n.4, p.229-34, 1998.

BALINT, M. *The basic fault*. Eveston, Illinois: Nortwestern University Press, 1992.

______. *Primary love and psychoanalytic technique*. London: Karnac, 1994.

BOKANOWSKI, T. Splitting, fragmenting, and mental agony: the clinical thinking of Sándor Ferenczi. *International Forum of Psychoanalysis*, v.13, n.1-2, p.20-5, 2004.

BOLLAS, C. *Hysteria*. London; New York: Routledge, 2000.

CHABERT, C. Les voies intérieures. *Revue Française de Psychanalyse*, v.LXIII, n. 5, p.1445-88, 1999.

COELHO JUNIOR, N. E. Um capítulo húngaro da história da psicanálise: as contribuições de Ferenczi, Spitz e Balint para o estudo das formas passivas de adoecimento psíquico. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v.51, n.3, p.213-26, 2017.

EMDE, R.; POLAK, P.; SPITZ, R. Anaclitic depression in an infant raised in an institution. *Journal of the American Academy of Child Psychiatry,* v.4, n.4, p.545-53, 1965.

FERENCZI, S. *Diário clínico*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

______. [1928] A adaptação da família à criança. In: ______. *Sándor Ferenczi. Obras completas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992a. v.IV.

______. [1929] A criança mal acolhida e sua pulsão de morte. In: ______. *Sándor Ferenczi. Obras completas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992b. v.IV.

______. [1930] Princípio de relaxamento e neocatarse. In: ______. *Sándor Ferenczi. Obras completas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992c. v.IV.

______. [1933] Confusão de língua entre os adultos e a criança. In: ______. *Sándor Ferenczi. Obras completas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992d. v.IV.

______. [1932] Reflexões sobre o trauma. In: ______. *Sándor Ferenczi. Obras completas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992e. v.IV.

FIGUEIREDO, L. C. *Psicanálise*: elementos para a clínica contemporânea. São Paulo: Escuta, 2003.

FIGUEIREDO, L. C.; COELHO JUNIOR, N. E. *Adoecimentos psíquicos e estratégias de cura. Matrizes e modelos em psicanálise.* São Paulo: Blucher, 2018.

FIGUEIREDO, L. C.; TAMBURRINO, G.; RIBEIRO, M. *Balint em sete lições.* São Paulo: Escuta, 2012.

FREUD, S. [1933] *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Studienausgabe*. Frankfurt am Mein: S. Fischer Verlag, 1970. v.1.

______. [1920] Além do princípio do prazer. In: ______. *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 2006a. v.II.

______. [1926] Inibições, sintomas e angústia. In: ______. *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 2006b. v.XX.

GUASTO, G. Trauma and the loss of basic trust. *International forum of psychoanalysis*, v.23, n.1, p.44-9, 2014.

MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*. Paris: Cynara, 1988.

MORENO, M. M. A. *Trauma precoce e ligações psíquicas, um estudo psicanalítico*. São Paulo, 2014. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.

PELÁEZ, M. Trauma theory in Sándor Ferenczi's writings of 1931 and 1932. *International Journal of Psychoanalysis,* v.90, n.1, p.1217-33, 2009.

RANK, O. *O traumatismo do nascimento*. Rio de Janeiro: Marisa Editora, 1934.

RIBEIRO, P. C. Ciúme masculino e identificação feminina recalcada In: BIRMAN, J.; KUPERMANN, D.; CUNHA, E. L.; FULGÊNCIO, L. *A fabricação do humano*: psicanálise, subjetivação e cultura. São Paulo: Zagodoni, 2014. p.136-44.

RICKMAN, J. Methodology and research in psychopathology. In: ______. *Selected contributions to psychoanalysis*. London: Karnac, 2003.

SCHNEIDER, M. *Afeto e representação na metapsicologia*. Conferência realizada em 4 de novembro de 1991, no Instituto *Sedes Sapientiae*. São Paulo, Brasil, 1991.

SPITZ, R. Anaclitic depression. *Psychoanalytic Study of the Child*, v.1, n.2, p.113-17, 1946.

______. *No y Si*: sobre la génesis de la comunicación humana. Buenos Aires: Horme, 1977.

______. *O primeiro ano de vida*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

______. *Dialogues from infancy: selected papers*. Ed. R. N. Emde. New York: International Universities Press, 1983.

STEELE, B. F. René A. Spitz, M.D – 1887-1974. *Psychoanalytic Quarterly*, v.44, n.1, p.3-4, 1975.

STEWART, H. *Michael Balint*. Object relations pure and applied. London; New York: Routledge, 1996.

8
Narcisismo e castração: a ausência do desamparo psíquico e o corpo como destino

Josiane Cristina Bocchi

Introdução

Ao contrário da maioria das elaborações teóricas e clínicas que compõem o quinto volume da Coleção Rever, que discutem a noção de desamparo de forma teórica ou fazem o debate em termos do campo dos desfechos para essa condição humana fundamental, o presente capítulo propõe um recorte específico para discutir uma situação ontológica em que o desamparo (*Hilflosigkeit)* não se constituiu exatamente. Essa situação coincide com a ausência da instauração de um (necessário) desamparo em relação ao outro e tem como consequência perturbações severas na relação com os afetos, com o corpo e com a imagem corporal e, sobretudo, deixa a relação objetal sob a espreita de uma permanente ameaça. Trata-se de apontar algumas dinâmicas psíquicas herméticas ou refratárias ao desamparo e à angústia de castração, bem como indicar os modos pelos quais elas interferem na formação dos vínculos, na inserção ao circuito do desejo e no regime de normas da ordem social.

O ponto de partida é o desamparo em sua acepção empírica e psicológica, esse que diz respeito à relação primária com as figuras que despenderam cuidados à criança pequena, as *Pflegenpersonen*, para depois chegarmos à dimensão da não constituição da identidade

subjetiva e da não constituição de uma existência corporal própria. Nessa acepção, teriam faltado ou não foram conquistadas condições para suportar uma abertura ética ao desamparo inerente à relação com o outro e o mundo que ele representa. Para tanto, recorreremos às formulações teórico-conceituais de Freud e de duas psicanalistas contemporâneas, cujos trabalhos remetem à relativização da centralidade do complexo de Édipo, no que diz respeito à economia traumática e à clínica dos estados limites. As autoras apresentam contribuições teórico-clínicas distintas, mas ambas foram influenciadas pela psicanálise pós-estruturalista francesa e pelo pensamento freudo-lacaniano sem, no entanto, constituírem-se numa filiação escolástica ortodoxa. É importante ressaltar que nenhuma das autoras aborda de forma específica ou explícita o tema do desamparo, o que não nos impede de fazer um exercício de leitura, de inferência e de reflexão sobre esse problema a partir do pensamento delas, por meio de recortes conceituais delimitados, como na matriz do psicossoma e em *um corpo para dois*, de Joyce McDougall, e na discussão sobre as relações entre Eu, imagem corporal e formações narcísicas em Sylvie Le Poulichet. Mesmo que por caminhos distintos, suas contribuições são reconhecidas no campo psicanalítico, pelos aportes que elas fornecem para a compreensão das dinâmicas depressivas e de configurações narcísico-mortíferas, em que se evidenciam a dimensão negativa da excitação e sua repercussão no corpo e no somático. Desse modo, encontramos, em seus textos, uma abordagem sobre a não separação entre Eu e o objeto, Eu e outro, que se exprime fundamentalmente através da inexistência de uma separação psíquica entre os corpos do sujeito e do objeto primário.

De um corpo ao outro corpo

O Eu surge da relação precoce com o outro (Bocchi, 2010). Os pais investem a criança de forma libidinal, através das contingências e repetições dos cuidados corporais e afetivos. As pessoas que prestam tais cuidados (*Pflegenpersonen*) fazem-no de forma consciente,

mas inconscientemente introduzem a pulsão sexual como um corpo estranho, como Jean Laplanche (2015, p.236) desenvolve a partir de sua teoria da sedução generalizada, "a noção de mensagem e de mensagem enigmática proveniente do adulto". É, então, por meio da erotização que se chega a uma unidade corporal e subjetiva, o corpo propriamente. O sujeito, para a psicanálise, apresenta um corpo narcísico, mas que inicialmente se encontrava em estado fragmentado, constituído no registro autoerótico, e por meio dos contatos com outros corpos (os pais, os familiares próximos) e suas próprias fantasias infantis. Lembremos que "as teorias sexuais infantis são fantasias estruturadas como pensamentos ordenados, nascidas da universalidade do corpo sexual e de suas vicissitudes, determinadoras da organização psíquica" (Bastos, 1998, p.84).

Sendo assim, destacamos que a experiência de unificação do corpo infantil e da formação de um domínio corporal próprio corresponde à gradual maturação do próprio Eu, indissociável dos processos narcísicos primários e secundários, ou seja,

> A constituição do ego se faz, como assinalamos há pouco, na assunção do corpo narcísico, no reconhecimento de si como totalidade na imagem especular, nessa imagem do duplo. Esse processo de constituição psíquica pelo reconhecimento da imagem corporal é determinado pela dialética do ser e do ter. (Bastos, 1998, p.177)

Essa dialética entre o ser e o ter, que Freud (1989) apresenta mais claramente em *Psicologia das massas e análise do eu*, refere-se às emulações entre identificações primárias (ser o pai) e investimentos amorosos (ter o pai como objeto exclusivo) (Bocchi; Perez; Bocca, 2019). É importante reter que tais processos precipitam as identificações tardias e suas ambivalências (amor-ódio) que constituirão o Eu como um grande precipitado de identificações, a partir das quais se aspira a configurar-se à imagem e semelhança do outro, tomado como modelo: "Ao adotar as características do objeto, o Eu impõe-se, por assim dizer, ao Id como objeto de amor e lhe diz: 'Veja, você também pode me amar, sou tão parecido com o objeto" (Freud,

2007, p.41). Todavia, o sexual para Freud, e para Lacan, é também (ou sobretudo) pulsional e corporal.

Se voltarmos a Freud, por exemplo, não parece haver uma divisão entre corpo-imagem ("a projeção de uma superfície") e corpo como um representacional afetivo ("a própria superfície). O Eu corporal "não é somente um ente de superfície: é, também, ele mesmo, a projeção de uma superfície" (Freud, 2007, p.38). É o mesmo corpo que fornece elementos dúbios para a captação subjetiva do sistema percepção e esse corpo pode emergir também como um objeto de amor. O corpo (e a imagem que o envolve), portanto, é capaz de objetivar-se ao ser olhado, contraindo traços do objeto da pulsão escopofílica.

A formulação das organizações pré-genitais da libido na teoria do desenvolvimento psicossexual freudiana (oral, anal, fálica, latência, genitalidade) e os conceitos de Complexo de Édipo e Complexo de Castração possibilitam compreender que a passagem de uma fase libidinal a outra ocorre de forma análoga a uma *tradução*, apenas como uma mudança de registro, e não um abandono das etapas anteriores. Pressupõe-se, aliás, "um tipo de linguagem própria a cada uma destas fases, uma linguagem fantasmática permeada de imagens corporais que contém um simbolismo primitivo" (Bastos, 1998, p.98). Segundo Liana Bastos (1998), em cada fase ocorre um intercâmbio de fantasias, por meio de equivalências simbólicas, que são traduzidas nas etapas seguintes sem se anular, porque os objetos parciais (seio, fezes, pênis, outras partes corporais) são comuns a todas as fases psicossexuais e tem uma natureza sensorial. Sendo assim, na visão dessa autora, os objetos parciais teriam a marca da castração e isso permite a montagem das equivalências simbólicas nesse modo de pensar primitivo, que tem no corpo seu lugar mais privilegiado, como apontadas por Freud, fezes-filho-pênis-presente.

A nosso ver, sobre a relação colocada entre castração e os objetos parciais, esses são separados da pulsão e "separáveis", e são desde sempre determinados corporalmente, pela fonte da pulsão ser o registro somático e pela conjugação entre pressão (*Ziel*), meta e a vicissitude pulsional de reversão ao seu contrário. Por isso, satisfaz-se ao tocar-ser tocado, olhar-ser visto, engolir-ser engolido etc.

Castração e narcisismo

O complexo de castração na acepção freudiana não trata do simples temor à mutilação dos órgãos, mas sim de uma experiência psíquica inconsciente vivida pela criança em certas etapas do desenvolvimento psicossexual, cujas angústias são reativadas ao longo da vida. Ora, a ameaça e a angústia de castração, respectivamente no menino e na menina, incidem exatamente sobre a integridade narcísica do corpo, ameaçada quando a criança se aproxima das vivências da fase fálica, pela descoberta diferença sexual, isto é, pela constatação da ausência radical do pênis na mulher/mãe e consequente o abalo da fantasia da mãe fálica e da imagem primitiva de um corpo sem sexo ou ambíguo. A angústia de castração tem a ver, então, com assumir que os contornos e limites do corpo (e de si mesmo) são mais estreitos do que o campo do desejo e da linguagem. Tal fenômeno confere, assim, um valor de recalque para o psiquismo. As perdas e as eventuais aquisições advindas com o complexo de castração correspondem a renúncias narcísicas e aspectos ideais do desenvolvimento infantil, tais como a perda da ilusão da onipotência, aceitação da existência de dois sexos e sua angústia, somos menores do que a pulsante esfera da fantasia. É pela castração, portanto, que nem todos os desejos infantis serão concretizados, em especial o de ter a posse exclusiva do pai ou da mãe.

Mas a castração, não obstante seu papel na formação das estruturas clínicas na psicopatologia psicanalítica, sobretudo nos casos em que ela incorre no mecanismo do *recalque*, fundamentalmente, reduz na criança o perigo da realização de fantasias arcaicas aterrorizantes. Nesse sentido, a assunção ou o enfrentamento da angústia de castração pode preservar a criança em face dos aspectos primitivos do incesto e de tendências filicidas, na fantasia infantil ou parental.

A noção de castração traz a imprescindível nuance sobre a constituição de um corpo sexuado e, por isso, a castração não é um dado cronológico ou circunscrito a uma fase psicológica do desenvolvimento sexual. Ela está relacionada à estruturação da capacidade, maior ou menor de assunção da falta. Desde a ausência inicial de

controle sobre as entradas e saídas corporais, até às falhas de adaptação e cuidado do adulto com a criança pequena e ao que escapa à capacidade de inscrição dos representantes pulsionais, a castração diz respeito à produção de limites próprios. E, a nosso ver, também se vincula à *formação da representação do próprio corpo e sua imagem, como marcada sexualmente e distinta da ilusão de unidade ou continuidade com o corpo materno.* Nasio (2009) ressalta que a separação entre a criança e a mãe – após descobrir que essa é castrada – é o acontecimento principal no complexo de castração.

Por fim, considerando a hipótese do horror relacionado à visão da ausência do genital no corpo materno e de que a vivência da castração é decisiva para as grandes estruturas psíquicas – neurose, psicose e perversão –, a questão fálica e a descoberta do sexual organizam os modos de inserção na linguagem e de funcionamento no discurso. Na neurose, há uma assunção da castração (da falta); na psicose, haveria uma recusa simbólica da castração, enquanto na perversão haveria uma forma específica de negação: recobre-se a castração com a fixação imaginária no objeto fetiche.

Tendo em vista o objetivo central do presente trabalho, que é discutir a ausência da instalação da situação de desamparo psíquico, perguntamos se é possível que a castração, na acepção de uma rotura narcísica elementar, não seja sequer apresentada ao sujeito – e no mesmo sentido em que não se oferece aquilo que não se tem, além do vazio de representações em relação ao sexual, ao ser filial, ao ser materno, por exemplo, e à possibilidade de existência fática nesses registros: ser uma mãe, ser um pai, ser filho de alguém.

Daqui por diante, discutiremos o problema do desamparo e suas condições de forma aproximada à noção de perda do objeto primário e do trauma psíquico. Essa correlação não é sem respaldo nas formulações de Freud sobre a experiência de desamparo, e mesmo na etapa mais madura do seu pensamento. Em *Inibição, sintoma e angústia* (Freud, 2014), articulam-se o perigo da perda objetal e das separações reais ao abandono psíquico e à ameaça de perda do amor como uma modalidade de desamparo que gera dor física em um âmbito e produz angústia em outro:

> A angústia é, de um lado, expectativa do trauma, e, de outro lado, repetição atenuada do mesmo. As duas características que nos chamaram a atenção na angústia têm origens diversas, portanto. Sua relação com a expectativa se liga à situação de perigo, *sua indeterminação e ausência de objeto*, [se liga] à situação traumática de desamparo. (Freud, 2014, p.116 [grifo nosso])

A situação traumática é descrita como um estado de desamparo motor originalmente e, depois, em desamparo psíquico, os dois convergem no que diz respeito a um mesmo regime econômico em torno da relação com o objeto e da possibilidade de sua separação, desinteresse, ausência e outras experiências de indeterminação em relação ao Eu.

A duplicidade do desamparo e o grito

Freud (1995), em *O projeto para uma psicologia científica*,[1] descreve o *déficit* psicomotor e performático do bebê; e a partir desse desamparo biológico Freud (1995, p.196) extrai um traço central para a constituição dos processos subjetivos conformados ao regime de normas que nos liga ao outro: "o desamparo inicial do ser humano é a *fonte originária* de todos os *motivos morais*". Parece estar indicado aqui, ao menos, dois tempos para o desamparo em Freud. O inicial – esse desamparo que se impõe com as limitações neurobiológicas – e o desamparo com motivações psíquicas (moral), cuja fonte é a condição de fragilidade e dependência da criança. Essa descrição se fará presente posteriormente na formulação do supereu, o "monumento que lembra a fragilidade e a dependência com que o ego se encontrou no passado" (Freud, 2007, p.49). O desamparo primordial contém, então, o embrião da tese da eu-social, pois abre um horizonte para pensar a gênese do Eu vinculada às relações interpessoais.

---

1 Texto escrito em 1895, porém publicado em 1950. A versão consultada é de 2003, tradução de Osmyr Faria Gabbi Jr, cotejada com a edição de 1995, do mesmo tradutor.

São a fome, o grito e a imagem do rosto do semelhante que moldam o fundamento primário da moralidade, da criança ao adulto. Só entramos em relação com outro porque dele dependemos, e não só para sermos alimentados, mas dependemos do outro para amar, sermos amados e podermos existir. E, ainda, nesse texto freudiano fica estabelecida uma relação entre o despertar de sensações dolorosas próprias do bebê e o reconhecimento do objeto externo: "Este é o valor de *compaixão* de uma percepção" (Freud, 1995, p.209).

Sendo assim, a discussão sobre o peso do naturalismo ético de Freud no *Projeto...* tem que levar em conta o *valor de imitação* e o *valor de compaixão* das percepções associados por Freud, respectivamente, às posições de desamparo da vivência de satisfação e da vivência de dor. Freud descreve a tendência à compaixão e à imitação nos processos associativos do ato de pensar como fortemente ligadas às sensações corporais do infante: "O julgar, mais tarde um meio para o *reconhecimento* de objeto, [...] é, assim, originariamente um processo associativo entre ocupações vindas do exterior e ocupações provindas do próprio corpo" (ibidem, p.209-10).

A experiência do grito, que também se faz com investimentos corporais, está presente nessas duas vivências fundamentais do psiquismo, sendo evocada por Freud como modelo para a instauração da linguagem. O grito e a expressão das emoções têm uma função primária de eliminação da tensão, mas na medida em que o grito é ouvido ele também é inserido no circuito desiderativo. Assim, inscrito como traço mnêmico no complexo das representações do objeto da satisfação e das imagens motoras que solucionam sua falta, o grito adquire uma função secundária na comunicação do estado de carência orgânica ao adulto e terá um papel na associação linguística evocativa da memória do objeto hostil. Segundo Freud (1995, p.196), "essa trilha de eliminação [expressão das emoções, gritos, inervação vascular] passa a ter, assim, a função secundária da mais alta importância de *comunicação*, e o desamparo inicial do ser humano é a *fonte originária* de todos os *motivos morais*".

Não por acaso, retornamos à insígnia dos dois tempos do desamparo, pois as fonias do lado do bebê e das pessoas que se ocupam

de seus cuidados (*Pflegenpersonen*) parecem exercer um papel significativo na transição do desamparo performático primordial para o segundo tempo do desamparo. Esse que se torna um desamparo psíquico e o seu estatuto está fortemente associado ao advento do adulto (esse primeiro outro) prestar atenção ao grito e às necessidades da criança, denotando-o de um valor de mensagem a ser ouvida, a ser decodificada, e não uma vocalização vazia, no entanto "onde, aliás, dada a dor, não se obtêm bons signos qualitativos do objeto, a *própria mensagem do grito* serve para caracterizar o objeto" (Freud, 1995, p.240). De todo modo, essas associações entre imagem acústica (som, palavras), imagem motora (movimentos e imitações) e as sensações corporais são uma forma pela qual se atinge uma "compreensão" do objeto, e segundo Freud, as primeiras recordações tornam-se conscientes.

A questão que se coloca é quando o segundo tempo do desamparo não se instaura e a criança permanece na temporalidade do desamparo que está dado desde o nascimento, das condições que pesam sobre sua real sobrevivência. E isso pode ocorrer por várias razões que levam as *Pflegenpersonen* (pai, mãe e seus substitutos) não acederem ao princípio de simpatia ou de empatia de escutar e atender as necessidades de uma criança indefesa. Estaria esse outro, ele mesmo, preso ao seu próprio desamparo? O que faz que o valores perceptivos de imitação e de compaixão – que incidem não apenas do lado do bebê, mas certamente também do lado do adulto – não alcancem neles sensações dolorosas ou outras reações corporais próprias? Essa nos parece ser uma via para elaboração das respostas ou encaminhamentos para essas questões, isto é, do valor da palavra na inserção na ordem da linguagem e do encontro entre o aparato corporal caótico do bebê e o corpo próprio do adulto.

Soluções de continuidade entre os corpos

Joyce McDougall chama atenção que no processo de aquisição da linguagem a evocação da palavra "mãe" substitui paulatinamente

a necessidade da presença materna constante. Assim, se constrói um acesso a essa unidade essencial através da aquisição da representação da mãe. Algumas crianças não falam "mãe", chamam pelo seu nome próprio, por exemplo, ou não a designam. A autora coloca que se pode conceder ou negar à criança o direito de se libertar do *corpo materno e de nele tomar sua imagem*. Esse ato psíquico ajudará a suportar a separação dela e, na sua ausência, a entrar numa dinâmica autoerótica, mas tendo como suporte a imagem do objeto introjetado: "Algumas mães não permitem nenhuma introjeção precoce da imagem delas, não toleram nenhum substituto delas junto ao filho; são mães que oferecem seu corpo no lugar de um espaço..." (McDougall, 2015, p.189). Assim, se impede a construção do acesso a essa imagem, da mãe em um primeiro momento, que teria ou terá que se tornar virtual, e não permanentemente atual.

Ao mesmo tempo, a interdição do acesso à representação da mãe (sua imagem, o chamado acústico pela sua figura) pode significar uma interdição ou grave complicação para a constituição de imagem da criança, imagem narcísica e imagem corporal. Notamos que o complexo de castração traz implicações diretas para a teoria do narcisismo e para os processos constitutivos do Eu, bem como para aquilo que comporá as *representações da imagem do corpo*. Como vimos, o problema da castração elucida e coloca em risco o valor afetivo atribuído ao corpo e à fantasia de totalidade e indiferenciação entre os corpos. A ruptura com a ilusão de unidade corporal, que marca a simbiose mãe e filho da primeira infância, tornar-se-á inevitável na medida em que as trocas entre a criança e aquele que ocupa a função materna primária transitarem do desamparo motor ao desamparo moral.

Ora, esse deslocamento é o que chamamos especificamente de *desamparo psíquico*, uma condição necessária para o desenvolvimento dos contornos e limites corporais próprios. Assim como o sujeito precisa separar-se do Outro para aceder à posição de castração – menos narcísica, pois comporta perdas e alterações, precisará também separar-se do corpo do outro. Precisará destacar-se desse corpo em sentido psíquico e representacional, o que nos parece similar ao

processo de aquisição da imagem inconsciente de um corpo próprio ao sujeito, um corpo que possa, primeiramente, se constituir como um objeto de sua libido. A nosso ver, essas operações coincidem com o consentir a perda do objeto primário, do qual o seio materno é o protótipo e a mais forte representação.

McDougall, a partir da sua experiência teórica e clínica com formas de adoecimento somático grave e sexualidade perversa, descreve toda uma ordem de problemas na relação entre a mãe, seu corpo, o sexo e a constituição corporal da criança que auxilia na compreensão das dificuldades ou falhas no processo de separação entre Eu e outro, bem como dos riscos de desestabilização e pulverização da representação corporal, em perturbações psíquicas severas nas crianças e nos adultos. Tais fenômenos se ligam ao esforço em religar-se às próprias zonas genitais, corporais através de gestos de auto apaziguamento e, ainda, retenção das fezes, urina, urticárias, cutucar-se etc. São formas de manter o corpo vivo na ausência do objeto, inventando outros movimentos que lhe permitam existir sexualmente separadas do Outro.

As formulações teóricas de McDougall, especialmente em *Teatros do eu* (McDougall 2015) e depois em *Teatros do corpo* (McDougall, 1996), oferecem um panorama se quisermos compreender o desamparo em relação à própria imagem corporal. O conceito de *um corpo para dois* diz respeito aos problemas maternos com sua imagem (questões sexuais, impasses narcísicos) e a impossibilidade de uma existência separada do Outro, o que se transmite ao filho e "podem comunicar à criança uma imagem frágil, deserotizada, alienante ou mutilada de seu próprio corpo" (McDougall, 2015, p.189). É muito difícil externalizar o ódio para uma figura pouco potente, que não tolera a separação, nem certas tensões, que se desconhece e na qual não pode haver a dimensão da falta, mas apenas de uma ausência indeterminada, uma sombra. Não se trata de uma estrutura de falta (McDougall, 2015), essa requer a constituição de um espaço potencial entre cuidador primário e criança, um descolamento entre o corpo do outro e o corpo da criança.

A inquietante noção de *um corpo para dois* é apresentada:

> Para alguns as partes e as funções do corpo ainda são vividas no inconsciente como se não pertencessem ao indivíduo, com sendo propriedade de um Outro. Esse Outro, sem dúvida, nos leva à mãe primária e às defesas primitivas como a identificação projetiva, cujo postulado de base tem sua fonte na crença da indivisão dos corpos e espíritos. (McDougall, 2015, p.83)

Haveria, assim, respostas somáticas que visam atingir uma fantasia primária do corpo materno, através do corpo do paciente cujas "partes e funções que são então vividas como sendo ela ou a ela pertencendo. Um corpo para dois" (ibidem, p.85). Em *Teatros do corpo*, McDougall (1996) retoma o assunto com os desenvolvimentos da "matriz do psicossoma", noção fundamental que regeria o funcionamento somatopsíquico, o que ajuda a entender que o *um corpo para dois* é uma regressão à simbiose somática com a imagem da mãe, imagem de um corpo único, um combinado, que enlaça o sujeito a uma imagem erótico-mortífera:

> [...] na análise desses pacientes, lidamos com uma mãe internalizada que manifesta uma necessidade vital por seu filho, como complemento sexual ou extensão narcísica dela mesma, e com uma mãe que estabelece uma ligação especial com o corpo do filho. A imagem paterna tem um lugar bem menor. (McDougall, 2015, p.87)

Não por acaso, a experiência clínica vai mostrando a McDougall que alguns dos pacientes graves só poderiam ter uma existência psíquica desde que cumprisse uma função narcísica de grande magnitude. Qual? A de substituir um "ausente" no passado histórico e simbólico da família, ou mesmo um ausente na relação do *outro primário*, seja com o Outro, seja consigo próprio. O mais importante é que esse ausente, em geral, está na figura do enigma da diferença sexual, da castração, da filiação e da possibilidade do vazio do próprio corpo materno em relação a esses problemas. Podemos destacar alguma convergência do *um corpo para dois* com o conceito de complexo da mãe morta de André Green, quando ambos abordam

a relação filial primitiva e a questão central do desinvestimento do qual o *infans* é alvo quando deixa de desempenhar o papel narcísico destinado a ele, muitas vezes, de representar uma figura do passado dos genitores, que, em geral, é alguém que já morreu ou outra sorte de objeto morto, o morto psíquico.

Assim, o *corpo para dois* se origina da fantasia do "corpo-mãe", essa que atendia as necessidades de ambos. O prolongamento imaginário dessa experiência do Um no recém-nascido é uma ilusão necessária para integrar uma imagem de um ambiente maternal, responsável pelo sono e a modulação de outras funções biológicas como calor e a sensorialidade envolvida no toque, no som e no olfato. Esse corpo único também é a origem da matriz do psicossoma, responsável pela regulação da economia narcísica, libidinal e representacional entre Eu, limites corporais, os objetos e os afetos.

Recorremos antes a algumas contribuições de Joyce McDougall e agora faremos o mesmo com Sylvie Le Poulichet. Há elementos comuns às duas autoras, como uma concepção da relação objetal primitiva que se faz pela via da incorporação e de identificações narcísicas-orais, e não pelos mecanismos clássicos de identificação e de projeção. O objeto é pensado em uma configuração espectral, como um elemento não completamente internalizado, nem totalmente projetado, portanto impregnado de uma forma evanescente à qual o sujeito não consegue fazer uma renúncia. Outro aspecto de aproximação na leitura de ambas é a retomada do interesse pela origem da angústia na teoria freudiana e a noção de excesso pulsional relacionada à experiência corporal. Alguns trabalhos de Le Poulichet e de McDougall são uma tentativa de tradução da aspiração ao negativo e do trabalho de desligamento da pulsão de morte, no que diz respeito ao corpo, à transferência, à experiência temporal e à sexualidade.

Como contraponto às noções de *um corpo para dois* e a fantasia do corpo-mãe em McDougall, encontramos em Sylvie Le Poulichet as formações narcísicas que caracterizam um "retorno sobre o eu" das excitações que não foram tramitadas psiquicamente, o que definitivamente não é o mesmo que se entende por retorno do recalcado. Para Le Poulichet (1996), o perigo iminente do não recalque da

imagem primitiva da mãe e da fixação a essa imagem dele é o de se fazer somente um corpo para si – e novamente não separado do Outro. Logo, a abertura mortal da qual o sujeito se defende é a recusa de separar-se, o que faria com que deixasse de ser objeto de gozo do Outro.

As noções de lugar de corpo e de acontecimento psíquico coincidem com as identificações que dão lugar ao corpo. Lugar é correlativo de uma função da linguagem. Le Poulichet (1996, p.16) lembra que "'ter lugar' significa acontecer, realizar-se ou produzir-se, e não permanecer imóvel no espaço". Portanto, lugar do corpo, expressão recorrente em seu texto, é indissociável de processos ativos e organizados no tempo – por identificações.

A presente leitura de Le Poulichet busca elementos para pensar as relações entre o que ela chama de figuras do corpo e os planos narcísicos, o que se funde de modo não aleatório na formulação da expressão "formações narcísicas". Essa noção nos parece fazer referência ao que pode ser uma conceituação mais original dessa autora. Numa acepção mais geral, as formações narcísicas podem ser resumidas como aquilo que retorna sobre o Eu (Le Poulichet, 1996, p.40), caracterizando uma diferença com o retorno do recalcado nas neuroses: "A impossibilidade de ligar ou de dominar a excitação põe em xeque a constituição de um sintoma, pelo qual se pronunciaria a verdade mascarada de um desejo, ao passo que se produz, antes, um 'retorno sobre o eu', gerando uma formação narcísica".

Segundo Le Poulichet (1996, p.40), "as formações narcísicas investem dispositivos antinômicos ("destruir conservando, desaparecer tornando-se")...". O efeito gerado pelas formações narcísicas seria um redobramento narcísico entre Eu e o objeto que, em algumas circunstâncias, opera na suspensão do movimento desejante. Sobre o Eu, elas investem também as figuras do corpo.

Vale destacar o lugar central da noção de corpo no contexto das figurações narcísicas descritas por Le Poulichet. O corpo, de certo modo, tem como destino uma autodestruição do objeto para poder conservá-lo. Essa operação, por sua vez, "eclipsa o lugar do sujeito, deixando um órgão encenar a reversibilidade entre os corpos" (ibidem, p.124-5). Para elucidar o que ela caracteriza como

"reversibilidade" e "ausência de cortes entre os corpos", é preciso considerar a questão das formações narcísicas. Essas incorrem em operações psíquicas primitivas em que há um redobramento narcísico entre Eu e o objeto, ou seja, um "rebatimento violento da imagem da mãe sobre a imagem do eu" (ibidem, p.124), como nas adições e distúrbios alimentares.

Essa dinâmica aparece, principalmente, diante da possibilidade de satisfação (receber ou dar prazer) e manifestar-se em relação à demanda do Outro. É uma operação autoerótica, um circuito ainda dominado pelas pulsões parciais e que não inclui o outro. Na primeira fase oral da libido, na qual a incorporação do objeto é conservação e destruição.

> Repete-se assim o circuito de uma incorporação aniquiladora: engolir incessantemente o objeto amado e destruí-lo equivale a tornar-se mais e mais esse objeto engolido e aniquilado. Nem presente, nem ausente, o objeto só consiste em uma passagem evanescente [...] e o destino do Eu se assimila ao do objeto: *desaparecer, tornando-se.* (ibidem, p.123)

O dispositivo do "desaparecer, tornando-se" está vinculado à noção de formações narcísicas. Para que ele seja mais bem compreendido, é necessário levar em conta o problema das identificações primárias, de caráter narcísico. Jean Laplanche também já havia destacado uma dimensão canibalística na noção de incorporação, bem como a relação entre as primeiras identificações e a ambivalência na oralidade primitiva. Desde a relação com o seio materno, amar é deixar entrar: "o canibalismo é, num só movimento, amor e destruição do objeto para ingeri-lo. E, no momento em que ele é ingerido, é ao mesmo tempo conservação do objeto no interior de si..." (Laplanche, 1998, p.303). A agressividade oral está presente nas primeiras identificações, explicando a ambivalência de toda identificação.

Se essa lógica predomina, a única forma de conservar o objeto é *tornar-se esse objeto* – uma operação atuante também nas compulsões, toxicomanias –, mas que aniquila o objeto, ao invés de

perdê-lo, para reencontrá-lo de forma diferenciada de si mesmo. Note-se, primeiramente, que o conceito de formações narcísicas é elaborado, apoiando-se em determinados modelos teóricos, em sua articulação com as estruturas clínicas e suas patologias. Além da bulimia, a toxicomania e certos sintomas psicossomáticos graves são formações narcísicas.

Em segundo lugar, as fixações narcísico-orais revelam alguns mecanismos defensivos e procedimentos que constituem as formações narcísicas, e sua lógica da oralidade como incorporação, e não como introjeção. Aqui, se sofre pela fixação em operações psíquicas em que não houve corte entre Eu e objeto, logo, *não houve a perda do objeto primário*. O paradigma em jogo é o da incorporação (identificação primária), e não da identificação secundária. Essas últimas foram descritas por Freud na gênese da formação do caráter e do Supereu. No entanto, nas primeiras identificações, o objeto não se constituiu como um objeto destacado do sujeito (um outro), de forma que a constituição da alteridade está prejudicada.

Mas é necessário destacar que o objeto não foi introjetado e nem exatamente projetado. O objeto primário não fica internalizado, por isso é descrito pela autora como um "objeto evanescente". Nesse caso, também não existe melancolia propriamente dita, uma vez que esta pressupõe uma identificação narcísica e uma introjeção do objeto perdido, como na descrição freudiana. O modelo da melancolia foi inserido por Freud na categoria nosológica das neuroses narcísicas, junto com outros tipos clínicos (como a paranoia, a hipocondria, a megalomania). É possível que as formações narcísicas recubram certas dinâmicas patológicas distintas da que se encontra na contração da melancolia e distintas da vivência do luto normal, por exemplo, mas também tenham um lugar junto às demais neuroses narcísicas.

Outra chave de leitura para investigar e discutir o problema do desamparo em relação ao corpo e à imagem em Le Poulichet encontra-se na releitura das neuroses atuais de Freud e a ideia do corpo como excesso. Trata-se aí de pensar o sexual como um excesso, o que tem a ver com o desejo sexual infantil inconsciente, posto em sua própria interdição. Esse tem como alicerces as pulsões parciais

que persistiram como um *a mais*, mas prevaleceram na ausência de um objeto fixo, próprio ou pré-formado. Nesse caso, o encontro com a representação sexual ou um corpo sexual não é caracterizado pela marca do desejo e suas formações substitutas (como o sonho, atos falhos ou o sintoma); mas sim reeditam encontro com a satisfação primeira. Esse é o inacessível do sexo e não está associado a palavras, pensamentos, imagens, o que configura o domínio do irrepresentável na sexualidade.

Por fim, os conceitos de McDougall e de Le Poulichet também poderão auxiliar na abordagem das temáticas clínicas e sociais em que há perda da narratividade e dimensão subjetivo-histórica nos processos que envolvem violência e desamparo. A partir dessas experiências de sofrimento psíquico e social, surgem novos modos de absorção do traumático e que implicam um desmantelamento parcial do corpo e da ocultação de traços mnésicos (Le Poulichet, 2015).

Considerações finais

Discutimos o desamparo em sentido empírico e psíquico, considerando a relação com as figuras primárias, para chegar à dimensão ontológica da não constituição da identidade subjetiva e de uma existência corporal própria. Os conceitos extraídos da psicanálise contemporânea francesa abordaram problemas na constituição da imagem do Eu e da imagem do corpo que se traduzem em diferentes dispositivos antinômicos que revelam uma solução de continuidade entre os corpos. Essa continuidade revela um destino comum para o desamparo do Eu e da representação do objeto no domínio somático inconsciente fragmentado e afetivo disperso, por meio das manifestações clínicas de acidentes psicossomáticos, de enfermidades graves, de distúrbios alimentares e de outras formas de compulsão. Sob o domínio de aspectos fusionais da relação de objeto e da fraca diferenciação do Eu escondem-se o desamparo performático do início da vida e o desamparo psíquico relacionado a não separação da imagem que me constitui, impedindo que um objeto seja destacado

de si mesmo e possa ser perdido, para depois ser verdadeiramente internalizado e reencontrado quantas vezes for necessário.

Essa nos parece uma dimensão legítima da noção de desamparo na psicanálise, pelo menos nos autores aqui considerados, que merece ser destacada como o desamparo em relação à não individuação e que se mostra, em seu fundo, como o não reconhecimento da necessidade de um corte fundamental na constituição do sujeito, semelhante ao desamparo ético, esse do direito de conceder ou de aquiescer a uma existência própria.

Referências

BASTOS, L. A. M. *Eu-corpando*: o ego e o corpo em Freud. São Paulo: Escuta, 1998.

BOCCHI, J. C. *A psicanálise freudiana e o atual contexto científico da biologia da mente*: uma discussão a partir das concepções sobre o ego. São Carlos, 2010. 255f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos.

BOCCHI, J. C.; PEREZ, D. O.; BOCCA, F. V. *Ontologie sans miroirs* – Essai sur la réalité Borges. Descartes. Locke. Berkeley. Kant. Freud. Traduit du portugais (Brésil) par Isabelle Alcaraz. Paris: L'Harmattan, 2019.

FREUD, S. [1921] Psicología de las masas y análisis del yo. In: ______. *Obras completas de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu, 1989. v.18, p.63-136.

______. [1895] *Projeto de uma psicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

______. [1923] O eu e o id. In: ______. *Obras completas de Sigmund Freud*. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2007. v.3, p.13-92.

______. [1926] Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). In: ______. *Obras completas*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2014. v.17, p.13-123.

GABBI JUNIOR, O. F. *Notas a Projeto de uma psicologia*: as origens utilitaristas da psicanálise. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

LAPLANCHE, J. A angústia moral. In: ______. *Problemáticas I: a angústia*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p.288-309.

______. *Sexual*: a sexualidade ampliada no sentido freudiano – 2000 2006. Porto Alegre: Dublinense, 2015.

LE POULICHET, S. *O tempo na psicanálise*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 1996.

______. Argument. *Cliniques Méditerranéennes*, n.91, p.5-8, 2015. DOI 10.3917/cm.091.0005.

McDOUGALL, J. *Teatros do corpo*: o psicossoma em psicanálise. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

______. *Teatros do eu:* ilusão e verdade na cena psicanalítica. São Paulo: Zagodoni, 2015.

NASIO, J.-D. *Meu corpo e suas imagens*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

9
Destinos da sublimação no campo psicanalítico

Érico Bruno Viana Campos

Introdução

O conceito de sublimação ainda hoje carece de plena compreensão no campo psicanalítico. Embora seja uma noção relativamente bem estabelecida no jargão e no discurso da comunidade, o fato é que sua conceituação não é simples e seu alcance é bastante amplo, embora não costume ser devidamente problematizado em todas as suas derivações. Também é uma concepção que raramente encontra tematização e apresentação suficiente nos cursos de formação, ficando muitas vezes no âmbito de uma noção genérica que indica uma defesa bem-sucedida ou atesta uma elaboração psíquica bem adaptada à realidade, em oposição ao sintoma. É nesse sentido que se fala que alguém "sublimou" ou adquiriu "capacidade de sublimar" pelo tratamento psicanalítico. Logo, é uma concepção metapsicológica que indica um balizamento clínico: a cura psicanalítica envolveria resgatar ou desenvolver a capacidade de sublimar. Mas será que é só disso que se trata?

Tenho estudado e trabalhado esse tema há um certo tempo, no contexto de minhas pesquisas sobre os fundamentos da Psicanálise dos Fenômenos Sociais e Culturais, tendo sido tema de meus projetos de pesquisa na Unesp, que redundaram em algumas orientações

e também assunto específico de meu estágio de pós-doutorado com a professora Ana Loffredo, realizado na época dos eventos que resultaram neste livro. Assim, este capítulo é uma derivação desse período de estudos, que tem o objetivo de apresentar de forma mais didática e panorâmica esse aspecto da teoria. Há outros textos em que me dediquei à apresentação mais aprofundada dos meandros metapsicológicos desse conceito na tradição freudiana e na tradição da psicanálise francesa e contemporânea (Campos, 2013a, 2013b; Campos; Loffredo, 2019), mas vinha sentindo a necessidade de fazer uma contextualização mais ampla dessa problemática no campo psicanalítico. Isso se deu mais imediatamente por motivos mais didáticos (a necessidade de dar aulas sobre essas ideias), mas também para pôr em perspectiva as tradições psicanalíticas e, por assim dizer, fazer trabalhar a teoria por meio da história da psicanálise.

Ao fazer esse percurso de forma mais detida, fui percebendo alguns encaminhamentos que levaram à esterilização do que entendia como o grande potencial desse conceito para pensar a articulação do desejo nos vínculos interpessoais ou o que hoje se costuma chamar de "laço social", principalmente, no que esse conceito ajuda a pensar de forma menos dicotômica a relação indivíduo e sociedade. Particularmente me parece que a saída sublimatória não só é uma forma de encontrar objetos de satisfação, mas fazer vínculo interpessoal e social além de implicar a coconstituição ou a mútua constituição de estruturas mentais e sociais, a partir da criação, da ressignificação e da apropriação de ideais como referências imaginárias e simbólicas para os processos de subjetivação. Essa tarefa ou trabalho ganha mais evidência e urgência no contexto da crise de valores e de referências institucionais da cultura e da sociedade contemporâneas, marcadas pelo que tenho chamado de *espectro do narcisismo.*

Nesse sentido, tenho entendido também que a sublimação é um conceito privilegiado para pensar o nosso desamparo constitucional e circunstancial, como um trabalho de gestão desse desamparo frente à pulsão em busca de destinos mais ou menos satisfatórios que se realizem por meio da relação com a alteridade e em seu suporte concreto e prático. Contudo, essa compreensão não é um ponto pacífico

nas tradições do movimento psicanalítico e meu objetivo neste capítulo é circunscrever minimamente esse campo de destinações e encaminhamentos nas três grandes escolas de psicanálise pós-freudiana: a psicanálise ortodoxa freudiana de língua inglesa (Anna Freud e Psicologia do Ego), a psicanálise kleiniana e a psicanálise lacaniana. Pretendo mostrar as limitações e as contribuições desses destinos para a discussão contemporânea sobre a sublimação.

Fundamentos do conceito

Vou inicialmente apresentar minimamente o conceito em sua formulação original freudiana, mas remeto o leitor aos nossos trabalhos em que esse percurso é apresentado de forma mais detalhada (Loffredo, 2014; Campos; Loffredo, 2019). Sublimação é um termo que remete a um processo de transformação de estado físico da matéria em que se passa diretamente de um estado a outro sem intermediários (do gasoso para o sólido e vice-versa). Também remete à concepção filosófica de *sublime*, que no âmbito principalmente da estética é entendida como um movimento de transcendência em direção à perfeição formal, em que se alcança ou se inaugura um ideal como concepção norteadora para si e para os outros. Portanto, remete a processos da ordem tanto de natureza material e científica (uma transformação físico-química) quanto de natureza subjetiva e "espiritual" (no sentido original das ciências do espírito), e nesse sentido reflete curiosamente a hibridez das referências epistemológicas de Freud e da própria psicanálise: entre a ciência natural e o romantismo estético-filosófico.

A sublimação é um *destino pulsional*. O termo destino nesse caso se refere aos encaminhamentos e transformações próprias da economia pulsional independente de seus conteúdos representacionais – portanto, são destinos da pulsão, que subsistem às dinâmicas da libido. São então processos metapsicológicos onde há alteração dos parâmetros descritivos básicos que configuram o funcionamento pulsional, a saber: a fonte, a pressão, a meta, o objeto. Sigmund Freud (1996b)

elenca em seu clássico texto sobre o assunto os quatro destinos da pulsão: retorno sobre si mesmo, transformação no oposto, recalque e sublimação. Em geral se compreende que os dois primeiros destinos pulsionais referem-se a modalidades de funcionamento próprias de estágios pré-genitais do desenvolvimento da libido, enquanto o recalque seria próprio de modalidades de funcionamento genitais e, nesse sentido, a sublimação estaria a princípio ligada às circunstâncias e variações em torno do recalque.

A definição básica e essencial de sublimação é de que se trata de um destino pulsional em que há transformação na meta de satisfação e no objeto do investimento libidinal de forma a permitir a satisfação da moção pulsional. Então é um desvio ou alteração no caminho associativo das representações que permita a satisfação do desejo, mas que envolve uma transformação da própria qualidade libidinal e da finalidade da realização, que em geral passa a se referir a objetivos socialmente compartilhados, valorizados e organizados, em detrimento de objetivos individuais e particulares. Isso é o que pode se entender por *dessexualização* da meta de satisfação libidinal sexual e genital em direção a objetivos mais elevados e sublimes, de forma mais adaptada às exigências da realidade e em conformidade com os parâmetros culturais vigentes.

A sublimação se torna possível a partir da configuração de metas genitais de satisfação e pelas condições de simbolização e de relação com a realidade fornecidas pelas operações de recalque e de identificação a ideais superegoicos. Assim, ela é o destino privilegiado da resolução da fase fálica (ou genital infantil) do desenvolvimento psíquico e das moções das pulsões parciais pré-genitais sob esse novo parâmetro de organização. Ela envolve então a inibição da meta de satisfação sexual direta e o encaminhamento de uma meta derivada que permita a satisfação. Essa meta derivada necessariamente implica uma transformação na qualidade sexual do impulso e pode resultar também em uma mudança no objeto e para tanto, envolve uma modificação na regulação promovida pelos ideais a qual o eu do sujeito se identifica.

O caso paradigmático nesse sentido é o ímpeto de socialização do período de latência (na passagem da primeira infância para a

segunda) tendo como marco a aquisição das competências de simbolização e produção da linguagem escrita: a criança sublima seus impulsos anais e orais para aprender a ler e escrever, domando e civilizando suas pulsões parciais pré-genitais apoiando-as na pulsão de domínio, transformando-a em um impulso epistemofílico criativo e adaptado. O mesmo raciocínio se aplica para os outros dois exemplos ilustrativos clássicos: a criação artística e a inovação científica. Não é por acaso que a análise paradigmática freudiana sobre o tema seja o estudo sobre Leonardo da Vinci: gênio, pintor e inventor (Freud, 1996a). Então o pintor ou escultor consegue sublimar sua meta de satisfação anal ou oral para a criação da obra de arte (no esteio da relação bem estabelecida no senso comum de transformar sua "merda" em coisa útil). Também o escritor consegue sublimar sua idealização do objeto genital feminino e sua inibição da meta sexual de satisfação por meio da escrita do romance (no caso do amor platônico celebrado pelo movimento romântico) e assim por diante.

Pois bem, avançando além dos exemplos descritivos estereotipados em direção a uma teorização, a coisa começa a se complicar. A primeira questão que se coloca é se a sublimação é um mecanismo de defesa ou não. O recalque certamente é um destino pulsional e um mecanismo de defesa. E a sublimação? Ora, nem todo processo dinâmico no aparelho psíquico é necessariamente um mecanismo de defesa. Processos como a idealização e as identificações são certamente processos psíquicos de transformação libidinal e não são mecanismos de defesa, embora possam ser utilizados para fins de defesa. Em geral, e desde Freud, estabeleceu-se uma distinção entre processos egodistônicos e egossintônicos. As defesas são mobilizadas pelo ego para evitar impulsos que vão contra sua integridade estrutural ou seus parâmetros ideais de funcionamento, e, para evitar o sofrimento, principalmente a culpa diante da realização do desejo proibido, o ego se defende por meio de mecanismos de defesa. O recalque é claramente um mecanismo de defesa, que suprime da esfera do ego certos complexos representacionais que retornam em oposição ao ego na forma de sintomas.

Outros mecanismos de defesa secundários foram descritos no âmbito das neuroses, como se sabe: conversão e dissociação histéricas; isolamento, racionalização, anulação retroativa e formação reativa nas neuroses obsessivas. Nas histerias o funcionamento em geral fica relegado ao inconsciente, mas nas neuroses obsessivas os mecanismos de defesa secundários permitem que os conteúdos se transformem em formações de pensamento, que podem ser mais distônicas – quando são então reconhecidas como sintomas compulsivos –, mas também podem conseguir algum grau de elaboração e de integração ao funcionamento egoico de forma relativamente adaptada à realidade, quando são então sintônicos e reconhecidos como "traços de caráter", ou seja, características distintivas da personalidade que não são necessariamente disfuncionais ou patológicos.

A sublimação seria então um mecanismo de defesa dessa ordem ou poderia ser entendida como um traço de caráter? A princípio não, pois a sublimação envolve necessariamente a satisfação da moção pulsional, o que quer dizer que ela chega a uma realização no objeto e no outro. Um traço de caráter não seria uma sublimação, pois o traço é necessariamente libido represada e fixada em estruturas. Por isso Freud insistiu em diferenciar as sublimações de traços oriundos de formações reativas contra moções pulsionais e outras formas de inibição pulsional, como as idealizações. Assim, uma chave básica de compreensão é que as sublimações são formas de satisfação e defesas são formas de inibição de investimentos libidinais.

Mas, para além de inibições de impulsos e de fantasias, temos ainda a transformação em estruturas e nesse sentido, além de formações reativas, temos também processos de identificação. As identificações são de caráter secundário e primário, e Freud conseguiu estabelecer mais ou menos bem o peso e as consequências da identificação paterna na instauração do superego e do recalque primário. Nessa perspectiva, seria o funcionamento organizado segundo o mecanismo de defesa primário do recalque e orientado pelo componente ideal do superego que permitem as saídas sublimatórias ao desejo sexual, criando vinculação social (de detrator a veículo da

civilização e assim por diante). Nesse sentido também a sublimação não deveria ser definida como um *mecanismo de defesa* e sim como um processo mais geral – portanto, um *destino*. Por isso também que a sublimação deveria ser mais aproximada de um produto ou efeito das moções pulsionais e, desse modo, relacionada aos *sintomas,* mas em contraposição a eles. Em outras palavras, o ego se defende por meio dos mecanismos e o efeito poderia ser da ordem do sintoma ou da sublimação, a depender das estruturas de personalidade configuradas na história de vida da pessoa.

É um pouco nesse tom de saídas sintomatológicas *versus* saídas sublimadas e civilizatórias que podemos ler a discussão freudiana inicial no texto de síntese de seu pensamento sobre cultura e sociedade (Freud, 1996c). Curiosamente, o conceito de sublimação não tem o destaque que poderíamos prever. Para além do reconhecimento que as saídas por meio de realizações artísticas e culturais são da ordem de sublimações, não há muito a se destacar. O problema maior é que, a partir da virada dos anos de 1920, outra concepção de sublimação emerge na teoria freudiana, que envolve agora a erogeneização da pulsão de morte em libido por meio de processos de identificação narcísica (Campos; Loffredo, 2019), a ponto de podermos falar de dois tempos da sublimação na teoria (Loffredo, 2014), mas que também Freud não entra muito no mérito em seu livro. Acredito que seja por conta desse coroamento da interpretação dos fenômenos culturais, em que a sublimação é marginalizada na argumentação, que o conceito de sublimação perdeu grande parte de seu potencial para pensar os vínculos sociais e que acabou ficando relegado ao âmbito do funcionamento da personalidade normal e patológica nos termos: sintomas distônicos x sublimações sintônicas. Esse é o caminho que vai ser seguido pela primeira vertente dos destinos da sublimação, como veremos a seguir.

Vertente americana: sublimação como mecanismo de defesa

O destino mais imediato da problemática da sublimação é aquele que foi construído a partir da primeira das tradições pós-freudianas, centrada no aprofundamento da compreensão e caracterização do funcionamento do ego e da estruturação da personalidade, cuja tônica foi dada pelo trabalho seminal de Anna Freud (2001) e depois ganhou amadurecimento com o movimento da Psicologia do Ego norte-americana. Nessa perspectiva, que considero a vertente que consolida o paradigma pulsional na história da psicanálise, a teorização psicanalítica sofre um recrudescimento de seus fundamentos epistemológicos naturalistas para se aproximar, dialogar e integrar com o discurso e o modo de teorização próprios da psicologia experimental e da medicina psiquiátrica, com pretensões de se tornar uma Psicologia Geral como fundamento para a prática psicoterápica em uma vertente Psicodinâmica. É também hoje em dia considerada, principalmente no Brasil, uma vertente ultrapassada e de interesse histórico para a psicanálise (por conta do peso da revolução das duas outras tradições em nosso campo), mas, por outro lado, suas derivações são muito atinadas e próximas das discussões freudianas originais e, por isso, merece nossa consideração com mais destaque.

É preciso começar dizendo que as discussões sobre a sublimação que aconteceram nessa vertente de língua inglesa mais ortodoxa seguiram os termos que se configuraram a partir dos anos 1920 em torno de uma "análise do caráter"; ou seja, a consideração sobre os mecanismos egoicos diversos responsáveis pela modulação da estrutura da personalidade e suas formas específicas de sofrimento e de adaptação. É nesse sentido que nessa vertente a ênfase foi sobre a psicologia do ego e, dentro dela, pela descrição e categorização dos diversos mecanismos de defesa que o aparelho psíquico constitui ao longo de seu desenvolvimento. Novamente a tônica é o livro de Anna Freud (2001), em que uma primeira tentativa de síntese das contribuições freudianas e psicanalíticas da época sobre o tema é feita, com o acréscimo de suas próprias sugestões. No que interessa

para o nosso assunto, é importante reafirmar que essa tendência coloca então a psicanálise em sintonia com uma perspectiva mais claramente psiquiátrica de apreensão da subjetividade. Como se sabe, a psiquiatria clínica se baseia em um diagnóstico descritivo e inferencial das chamadas funções mentais e a psicanálise contribuiu significativamente nessa época para a ampliação dessas funções para a dinâmica inconsciente. Portanto, o detalhamento na descrição metapsicológica dos conceitos e dos processos no nível dinâmico e tópico em um aparelho intrapsíquico na chave de mecanismos egossintônicos e distônicos é a tendência. Dentro desse contexto, a sublimação vai ser concebida e trabalhada como um *mecanismo de defesa adaptado*, ou seja, egossintônico e que permite a realização da moção pulsional nos objetos da realidade (sendo essa tomada apenas como objetivamente dada).

Em seu livro, Anna Freud (2001, p.38) faz uma síntese e compilação dos mecanismos de defesa que a psicanálise da época vinha trabalhando, elencando nove mecanismos de defesa bem estabelecidos na literatura: regressão, recalcamento, formação reativa, isolamento, anulação, projeção, introjeção, inversão contra o ego e reversão, ao que "devemos acrescentar um décimo método, que pertence mais ao estudo da mente normal do que ao da neurose: a sublimação ou deslocamento dos anseios pulsionais". Foi aí que se estabeleceu então essa tendência de categorização descritiva e restrição da sublimação como mais um mecanismo de defesa dentre outros, com um destaque particular por ser o que seria da ordem de uma defesa adaptada à realidade. Também estabeleceu a restrição da sublimação ao contexto de um funcionamento psíquico organizado em termos edípicos e genitais e, portanto, articulado ao recalque e aos ideais norteadores do superego:

> A sublimação, isto é o deslocamento da finalidade pulsional, em conformidade com valores sociais mais elevados, pressupõe a aceitação ou, pelo menos, o conhecimento de tais valores; quer dizer, pressupõe a existência do superego. Nessa conformidade, os mecanismos de defesa pelo recalcamento e sublimação só relativamente

> tarde poderiam ser empregados no processo de desenvolvimento [...]. (Freud, 2001, p.42-3)

Essa tendência se mantém na tradição psicanalítica de língua inglesa, como se pode observar no clássico manual de Fenichel (1981). Em seu capítulo sobre o assunto, faz a apresentação dividindo entre os mecanismos de defesa patológicos ou ineficazes (os mesmos nove estabelecidos por Anna Freud, acrescidos de um maior detalhamento sobre as defesas contra os afetos que a autora indicava) e os adaptados ou bem-sucedidos, que são denominados sob o título de *sublimação*. Cabe ressaltar que o autor indica que podem ser mecanismos distintos envolvidos desde que a meta de satisfação possa se realizar por meio das transformações sem inibição. Isso quer dizer que se destaca então o aspecto descritivo do processo e não tanto sua dimensão de avaliação moral ou de circunscrição conceitual:

> O fator comum está em que, sob a influência do ego, a finalidade ou o objeto (ou um e outro) se transforma sem bloquear a descarga adequada (O fator de valoração que habitualmente se inclui na definição de sublimação é melhor omitir). Deve-se diferenciar a sublimação das defesas que usam contracatexias; os impulsos sublimados descarregam-se, se bem que drenados por uma trilha artificial, enquanto os outros não se descarregam. (Fenichel, 1981, p.132)

O autor reconhece a dificuldade de compreensão das causas e determinantes que levam a esses processos e se preocupa em descrever as diversas formas e extensões que saídas sublimatórias podem ganhar em sua relação com os processos e estruturas do ego. Nesse sentido, irá avançar na ideia de que as sublimações podem atuar na organização do ego, ou seja, se converterem em traços de caráter. Daí então a necessidade de diferenciar no âmbito dos transtornos de caráter os traços de tipo sublimado e os de tipo reativo. Nos de tipo reativo, que seriam os mais bem conhecidos e descritos pelo trabalho psicanalítico, haveria as atitudes de evitação, de natureza fóbica, e as de oposição, de natureza reativa. Já os de tipo sublimado

diriam respeito às "repressões felizes" (Fenichel, 1981, p.437) em que as identificações superegoicas e a ausência dos traços reativos dariam condições para saídas sublimatórias. Nesse sentido, o autor se preocupa em esmiuçar as diferenciações entre formação reativa, idealização e sublimação nos termos que indicamos acima.

Pode-se, portanto, afirmar que grande parte da discussão sobre a sublimação na tradição ortodoxa da psicanálise se resume a essa caracterização de sua especificidade como mecanismo de defesa no âmbito do funcionamento dinâmico da personalidade. A questão da valorização social e da vinculação intersubjetiva fica definitivamente alijada e a própria amplitude da configuração inicial freudiana fica restrita. De fato, é a chave sintoma *versus* realização, tomada do ponto de vista do funcionamento intrapsíquico que se consolida. O que nos interessa indicar é que esse tipo de abordagem acaba fomentando análises dos fenômenos sociais e culturais em que se tomam as realizações sociais dos indivíduos como expressão de suas fantasias inconscientes dentro das possibilidades de suas estruturas de personalidade e, nesse sentido, fomentado as *psicobiografias* como exercício de ilustração do potencial interpretativo das categorias psicanalíticas.

Como exemplo disso podemos citar o livro de Ernst Kris (1968), que foi o autor seminal e de referência na Psicologia do Ego sobre a interpretação psicanalítica da arte. Sua proposta é paradigmática no sentido de estabelecer um método próprio de análise que envolveria estudar a "evolução do ego não apenas em relação a seus conflitos típicos, como também na medida em que suas capacidades e funções superam os conflitos e adquirem autonomia" (Kris, 1968, p.18). Em sua análise do legado desse autor para a psicanálise, Dionísio (2012) aponta que essa proposta de *modus operandi* deveria contemplar o exame de dois elementos centrais: a história de vida infantil e adolescente do artista e as condições do meio em que surgiram as produções e criações dele. Decorreria daí o encaminhamento de três modalidades possíveis de análise de forma e de conteúdo da arte sob uma orientação psicanalítica "a psicanálise do estilo, a da expressão e a da imaginação criadora" (Dionísio, 2012, p.193), que envolveriam

recortes distintos – os quais o autor desenvolve e ilustra. De todo modo, é da aplicação das categorias psicanalíticas, centradas em uma concepção de sublimação como mecanismo de defesa, que se trata. Embora seja possível derivar algumas ambiguidades e complexidades na obra de Kris sobre esse mérito (conferir para isso o artigo citado), o fato é que daí se consolidou uma perspectiva de psicanálise aplicada à obra de arte no sentido de uma *psicobiografia* e que gerou um intenso debate e resistências na aceitação da psicanálise no diálogo com a Arte.

Vertente inglesa: sublimação como reparação simbólica

Passemos agora para aquela que é a segunda grande escola pós-freudiana e que irá se desenvolver inicialmente em contraposição às proposições técnicas de Anna Freud sobre a análise de crianças. O trabalho de Melanie Klein, diferentemente da tradição ortodoxa que vinha se constituindo na psicanálise, se preocupa com uma descrição menos abstrata em termos metapsicológicos, se afastando desse tom psicológico e psiquiátrico de caracterização de uma personalidade de representações mentais, de afetos e de mecanismos impulsionados pela libido. Sua grande contribuição é justamente pensar o psiquismo em termos de relações de objeto, o que quer dizer que sua tônica é em como os vínculos com os objetos organizam o mundo interno do psiquismo por meio de uma concepção, por assim dizer, mais relacional da dinâmica psíquica: a mente não é um conjunto de representações que correm em um aparelho psíquico como imagens em um projetor (na metáfora ótica clássica de Freud e que permanece na Psicologia do Ego), mas um mundo interno de objetos introjetados e projetados por processos de identificação, que tecem posições emocionais de relação e constituição da realidade objetiva e subjetiva. Nesse sentido, trata-se de uma metapsicologia bastante diferente, cujo tom é o vínculo emocional e o matiz fundante é o ódio, não o amor ou a sexualidade.

Como se sabe, Melanie Klein desenvolveu uma teoria das posições, esquizoparanoide e depressiva, como momentos relacionais de configuração do mundo interno e externo, marcados por modos característicos de relação de objeto, de angústia e de defesa, em que basicamente temos uma constelação centrada nas cisões e identificações projetivas e outra nas reparações (Segal, 1964). Pois bem, como é pensada então a sublimação nesse quadro conceitual?

Melanie Klein (1996) faz considerações importantes sobre sublimação logo no início de sua obra, uma vez que em seu percurso inicial de análise de crianças trabalhou justamente com as inibições nos processos de simbolização e de socialização em razão dos conflitos derivados dos impulsos agressivos pré-genitais. Assim, ela dá duas indicações importantes e que vêm transcender o quadro conceitual ortodoxo: a sublimação deriva da capacidade de simbolizar e ela é expressão da elaboração da agressividade e da destrutividade. Na sequência de sua obra, na medida em que avança na proposição de uma teoria geral das posições, irá então identificar mais claramente a sublimação como produto de um mecanismo de defesa – mas não o recalque, e sim a reparação simbólica.

A própria noção de mecanismo de defesa em Klein, contudo, é muito mais ampla do que na Psicologia do Ego, na medida em que se confunde com o próprio modo de relação de objeto e de fantasiar. Nesse sentido, a distinção entre o mecanismo e o seu efeito perde muito de sua efetividade e necessidade, pois são todos em última instância *fantasias*, entendidas como expressões pulsionais na mente. Assim, a sublimação é uma expressão associada, efeito, mas também condição, para o vínculo criativo com a realidade objetiva e compartilhada. Cabe frisar que aqui também a própria noção de realidade começa a ser menos objetivamente dada, na medida em que uma ideia de vinculação se acrescenta a de mero investimento na constituição do conhecimento da realidade.

Isso quer dizer que também a concepção tradicional freudiana perde sua ênfase inicial: não interessa tanto traçar se é a meta ou o objeto de satisfação, se ele é de caráter reativo ou adaptado, e assim por diante. O que interessa é se há um vínculo com a realidade

objetiva, vínculo com uma qualidade específica que não está tanto em seu valor social moral, mas, por assim dizer, epistemológico: ser da ordem de uma relação de objeto total, assentada em uma simbolização verdadeira e com caráter flexível e criativo para habitar e operar sobre o mundo.

Retomando a teoria das posições, o que acontece é que na posição esquizo-paranoide o sujeito se relaciona com a realidade por meio de vínculos de objetos parciais (seio bom *versus* seio mau) e formas concretas de simbolização. É o modo psicótico e narcísico de relação de objeto em que o sujeito funciona segundo *equações simbólicas*, ou seja, representações palavra que funcionam segundo representações de coisa, na terminologia freudiana. Então na teoria kleiniana temos uma relação muito estreita e bem estabelecida entre forma da relação de objeto e natureza da fantasia em termos de nível de simbolização e de modalidade da angústia.

A posição depressiva implica uma transformação substancial nas relações de objeto e nos processos de simbolização uma vez que os objetos parciais são reunidos em uma representação unificada e total do objeto primário, o que vem também modificar a estrutura do ego, diferenciando-o claramente da realidade. É nesse momento que passam a existir pessoas com mente própria e um eu com pensamentos abstratos e internalizados, por assim dizer. Essa passagem depende do luto pela perda do objeto primário com a elaboração das fantasias destrutivas relacionadas a ele.

Essa angústia depressiva (expressão da pulsão de morte) só encontrará uma destinação e transformação efetiva com o desenvolvimento de um novo mecanismo de defesa: a *reparação*. Reparar é consertar (não desfazer ou anular) um dano por meio de uma ação que compense, transforme e dê destino ao objeto, um destino que é efeito metafórico e, portanto, simbólico: enterrar o morto, despedir-se, fazer algo para lembrar dele e assim tê-lo simbolicamente ainda introjetado em si, mas ao mesmo tempo conseguir se desapegar de sua presença real e objetiva. A reparação é simbólica e, na teoria kleiniana, o desenvolvimento da reparação é condição para os processos de simbolização verdadeira e de alçar um vínculo com a realidade

compartilhada com os outros e mediada pelos símbolos culturais. Pois bem, a elaboração da posição depressiva por meio da reparação simbólica é a condição para os processos sublimatórios. Esse é o cerne da concepção sobre a sublimação nessa vertente, que como vimos, se estabelece muito cedo na obra de Klein e se mantém até o final.

O uso que os kleinianos fizeram dessa noção também não saiu muito da chave da psicanálise aplicada. As interpretações de obras de arte como ilustrações de funcionamento mental perpassam a obra de Klein, a começar pelo que vemos no próprio texto citado, em que a autora se vale da análise da obra de um artista plástica. Foram poucos os discípulos mais imediatos que avançaram nas considerações sobre as implicações sociais desse conceito. O grande destaque é o trabalho de Hanna Segal (1993) sobre os processos de simbolização e de criação na arte e no sonho, que já aparece nos livros-manifesto do movimento, mas que atravessa a obra dessa discípula e permanece como grande referência no mérito kleiniano da questão.

Retomando a chave da posição depressiva, Segal desenvolve com maior aprofundamento a compreensão desses mecanismos, indicando que o desenvolvimento de um vínculo criativo com a realidade seria função dos processos de simbolização que possibilitariam a introjeção do objeto materno e seu deslocamento simbólico para o mundo externo, permitindo o investimento afetivo e cognitivo sobre a realidade. Então, a elaboração da posição depressiva permitiria o estabelecimento definitivo de *representação simbólica* e, por meio dessa, a possibilidade de criação. A criação artística, como exemplo ilustrativo paradigmático da sublimação, envolve a possibilidade de um destino ao objeto perdido, de forma que a partir de sua renúncia pode ser recriado na realidade:

> Assim, se minha suposição é correta – que o artista em seu trabalho está novamente elaborando sua posição depressiva infantil – então ele tem não apenas de recriar algo em seu mundo interno que corresponda à recriação de seu mundo e de seus objetos internos, mas também de externalizá-lo, para lhe dar vida no mundo externo. (Segal, 1993, p.106)

Temos aqui algumas diferenças em relação a uma abordagem meramente psicobiográfica, pois mais do que analisar ou restringir a uma grade de interpretação fechada para fins de ilustração, há espaço para considerar a criatividade e compreendê-la, ou seja, mais do que pesquisar a biografia dos artistas para entender a obra, trata-se de pensar o que no desenvolvimento dos sujeitos nos leva a uma saída singular de criação (Novaes; Campos, 2016). Também nessa abordagem a dimensão alteritária é muito mais evidente, não só porque envolve um pouco mais a realidade intersubjetiva, mas porque por meio da recriação dos objetos há vinculação com a realidade. Então é interessante porque, *grosso modo*, ainda temos o básico em jogo – transformações do objeto e da meta para satisfação não inibida – mas também é muito mais afetivo e criativo: são recriações de objeto, metaforizações simbólicas, transformações de dor em amor etc.

Por fim, cabe ressaltar o que considero o mais importante: a sublimação é um destino pulsional que é fundamentalmente de caráter narcísico e melancólico: a reparação da perda do objeto primário é que está na base da criação de um vínculo criativo e relativamente adaptado ao mundo. Portanto, o fundamento da sublimação regride a processos da ordem do narcisismo e da diferenciação e vinculação à realidade, sendo só depois chancelada e consolidada pelos processos edípicos (recalque e superego paterno) descritos na vertente ortodoxa freudiana.

Como disse antes, apesar dessa ampliação, a sublimação não ganha ares de muito destaque como conceito dentro do movimento kleiniano, ficando relegado a uma acepção genérica de efeito da reparação simbólica e elaboração da posição depressiva. Mais uma vez temos a impressão de que se presta a uma rotulação descritiva de um processo que foi efetivo do que de fato uma compreensão de seus determinantes. Talvez não se tenha muito como se escapar disso, inclusive, considerando as especificidades do modo de construção do conhecimento em psicanálise (só depois, na singularidade do caso e assim por diante), mas o que me parece frustrante é que essa abertura para pensar a sublimação como uma forma de vínculo social e, portanto, ultrapassar a perspectiva estritamente intrapsíquica, não

tenha sido efetivamente explorada nessa tradição. Então, a questão fica nos termos de uma ampliação na compreensão dos mecanismos ao longo do desenvolvimento, algo como considerar que antes do recalque há a reparação simbólica e que tem uma dimensão narcísica a ser considerada no efeito sublimatório para além da identificação os ideais edípicos, e assim por diante. Mas o que falta, na minha compreensão, é a ousadia de ir além do limite intrapsíquico para pensar de fato em uma forma de vinculação social, ou seja, a sublimação como um processo de criação e manutenção de vínculo com a realidade compartilhada. Essa posição, contudo, se justifica na medida em que a revolução kleiniana no âmbito da teoria das relações de objeto ainda é bem conservadora, na medida em que ainda é na verdade muito herdeira do paradigma pulsional e, por conta disso, de uma concepção intrapsíquica e constitucional de subjetividade.

O curioso é que mesmo se formos buscar perspectivas mais politicamente engajadas na tradição kleiniana a questão permanece. Um exemplo que considero bem ilustrativo é o manual de Bleger, sobre a *Psicologia da conduta*. Na tradição da psicanálise argentina de extração marxista e kleiniana, a consideração e a inclusão da dimensão social e concreta se dá por meio do arsenal conceitual da dialética e da atividade, ou seja, por uma tomada da ação humana enquanto *práxis* encarnada no corpo social. Seria de esperar que a sublimação pudesse ser melhor utilizada, mas o que vemos é um pouco mais conservador e cabe citar a passagem toda, pois há uma definição por contraste que nos interessa:

> Na formulação primitiva de Freud, na qual operava com a teoria dos instintos, o conceito de sublimação foi apresentado como as condutas que, socialmente aceitas e úteis, canalizavam ou descarregavam, no entanto, tendências que eram culturalmente rejeitadas em sua forma original. Toda a atividade e a produção científica, intelectual, artística, cultural em geral, incluídas as religiões, eram consequência da sublimação.
>
> Na teoria das relações objetais, que é a que aceitamos, utilizamos e desenvolvemos aqui, a sublimação permite uma integração

> e resolução da ambivalência e, portanto, do conflito, fazendo que nessa integração canalizem-se harmonicamente e de maneira socialmente produtiva tanto o objeto bom como o mau e as partes respectivas do ego ligadas a eles. (Bleger, 1984, p.142)

Como se pode notar, a descrição metapsicológica intrapsíquica é o que ainda prevalece, e a ideia é que se trata somente da elaboração de um processo aqui dentro que dá as condições para que se relacione com o que está lá fora. O que muda é se é da ordem do destino pulsional (Freud) ou da relação de objetos (Klein), e se pode interpretar que implicitamente está em jogo a nossa ideia de que na reparação está em causa uma forma de vinculação da operação sobre a realidade e não apenas a substituição por um objeto moralmente aceito. O peso do marxismo e da concepção de atividade também se faz notar: e da ordem do trabalho produtivo e das transformações da pulsão tomadas em relação intrínseca com a realidade e, portanto, da ordem de um *vínculo*, aqui no sentido da tradição argentina: a internalização de uma relação interpessoal e sua representação mútua (Pichon-Riviére, 1988).

Então podemos dizer que se avança em uma concepção intersubjetiva da sublimação, mas apoiada mais no aporte materialista histórico-dialético para pensar a ação humana como um contraponto necessário à mera pulsionalidade tomada em sua acepção biológica tradicional. Contudo, o lugar dessa operação sublimatória permanece marginal e relegado a um mecanismo de defesa renovado pela óptica kleiniana. De fato, em nenhum desses dois autores a sublimação é um conceito central para pensar as modulações psicossociais da pulsão, e a própria concepção de pulsão é subdimensionada a dimensão biológica e somática da conduta. Cabe lembrar que esses autores também propõem uma concepção pluridimensional da subjetividade e da conduta humana, em que vêm se sobrepor e se integrar em uma espiral dialética de determinação nos diferentes âmbitos do que hoje chamamos de "biopsicossocial".

Tudo isso é muito interessante e acredito inclusive que são movimentos dessa ordem de ampliação que permitem o resgate da

problemática da sublimação que está sendo feito hoje em dia, mas, no âmbito da contribuição imediata e específica do conceito, o que se pode observar é a manutenção da chave kleiniana. Dela é importante então reter que a sublimação é efeito de um mecanismo de defesa que não só defende, mas cria condições de simbolização e, com isso, estabelece um vínculo diferenciado com a realidade que permite a recriação do mundo interno e do mundo externo. Penso que a principal contribuição nesse sentido, para além de uma questão meramente da localização do processo em termos de desenvolvimento (se é pré-genital ou genital, qual o mecanismo de defesa, qual a angústia etc.), é na desconstrução de uma concepção epistemológica sobre a realidade objetiva "em si" mesma e em uma ligeira mudança no posicionamento ético: da adaptação reprodutiva estrita para produção criativa de um vínculo com a realidade "para si", por assim dizer.

Veremos a seguir como essa questão da criatividade nos processos de simbolização também é central na perspectiva lacaniana, mas partindo de um esquema conceitual completamente distinto.

Vertente francesa: sublimação como elevação à dignidade da coisa

A contribuição de Lacan ao campo psicanalítico é verdadeiramente original, na medida em que ele inaugura um novo paradigma de apreensão da natureza do inconsciente humano, distinto daqueles dois originais que se configuram já na obra de Freud, a saber: o centrado no desenvolvimento das pulsões, e o centrado no desenvolvimento das relações de objeto. Lacan reconfigura o inconsciente freudiano em razão de uma concepção estruturalista de linguagem, daí o seu conhecido adágio ("o inconsciente estruturado como uma linguagem"), concebendo verdadeiramente e legitimamente uma concepção de *sujeito* em psicanálise, que se distanciará verdadeiramente do âmbito de uma epistemologia científico-naturalista da qual Freud nunca conseguiu abrir mão. Esse sujeito do inconsciente seria fruto do discurso do Outro, entendido como estrutura

simbólica universal, impessoal e transcendental que atuaria como matriz de toda e qualquer subjetivação do organismo biológico humano.

Essa estrutura simbólica, por sua vez, se assenta na concepção de signo linguístico e na chamada primazia do significante. Isso implica uma modificação essencial em relação a metapsicologia tradicional freudiana, e também na kleiniana, que ainda estavam assentados em uma lógica representacional e em uma verdade por correspondência: a ideia ou objeto psíquico é verdadeiro porque corresponde ao objeto lá fora. Para Lacan, seguindo a revolução estruturalista, a simbolização é fruto da articulação diferencial dos significantes; ou seja, o sentido é produzido pelas diferenças que se estabelecem pelas posições dos significantes na estrutura simbólica da cultura o que quer dizer que sua verdade não se dá pela correspondência em essência ou em representação, mas pela sua consistência intrínseca. Isso implode muitas das concepções modernas no fundamento da psicanálise, incluindo a ideia de um sujeito psicológico. Por conta disso é legítimo falar de um paradigma próprio, que Mezan (2014) chama de *subjetal*, que está mais atinente com a revolução epistemológica e ontológica da filosofia contemporânea, para além de um modelo representacional da realidade objetiva e do sujeito (Campos, 2013c).

Então pensar dessa forma é muito diferente do que a psicanálise vinha fazendo até então, que era tomar o psiquismo como referência central e fundante na relação com a materialidade biológico-corporal e sociocultural. É o que vimos inclusive nos dois movimentos interiores: a passagem de um intrapsíquico para um intersubjetivo, em que o social fosse incluído, pensar a articulação biopsicossocial desses diferentes âmbitos e assim por diante. Para Lacan, o sujeito do inconsciente não é intersubjetivo porque o Outro é absoluto. O "pequeno" outro, aquele do vínculo intersubjetivo ou da alteridade encarnada em um rosto, é apenas o veículo imaginário da ordem simbólica. O "grande" outro é o que de fato interessa e ele é uma estrutura própria – uma estrutura muito diferente, porque está assentado em uma lógica de significação diferencial e não essencial e, portanto, marcado ele mesmo pela falta e pela negatividade cujo anátema é a castração. Então o Outro é barrado, castrado, e o sujeito

deve se constituir também na assunção dessa posição. Decorre daí também a sua ressignificação do conflito central edípico, em que a sua resolução envolve não tanto a estruturação de um aparelho psíquico adaptado a realidade, mas uma lógica de funcionamento desejante que opere sob o registro do simbólico e que permite a entrada desse sujeito na ordem da cultura, como podemos acompanhar na clássica introdução de Joel Dor (2004).

Então em Lacan a subjetividade é pensada na articulação entre os três registros do nó borromeano: Simbólico, Imaginário e Real. Basicamente entende-se que o fantasiar (que nessa tradição se chama "fantasma") é da ordem das operações de sentido que se estabelecem em uma articulação simbólico-imaginária, em que o registro simbólico é o da significação em termos propriamente linguísticos e verbais (operar na lógica de simbolização diferencial) e o imaginário o da operação ainda por meio de representações imagéticas e sensoriais dos objetos (portanto, em uma ilusão de correspondência e de essencialidade). Contudo, toda essa articulação se dá na tentativa de recobrir ao que escapa aos registros de simbolização e permanece como inominável e irrepresentável, pulsando e demandando trabalho de elaboração, que é o registro do Real.

No aprofundamento das condições desse registro, Lacan vai chegar a um conjunto de conceitos que tentam dar conta dessa negatividade originária. Uma coisa interessante que cabe apontar é que, apesar de essas concepções todas remeterem a uma certa leitura da pulsão de morte freudiana, o autor não dá tanto destaque para o conceito mesmo de pulsão, pelo menos em sua acepção tradicional de um ímpeto afetivo e motivacional que brota do corpo em direção ao psiquismo. Isso é parte do esforço de descolar da montagem biológica e psicológica da pulsão, mas para nossos propósitos aqui, podemos entender que a noção de pulsão é recategorizada a partir do registro do Real e de alguns de seus conceitos-chave: *objeto a* e *coisa* (*Das Ding*). O "objeto a" é um conceito bastante polissêmico, e também polimórfico, na obra de Lacan, mas entendo que ele diz respeito a marcas muito originárias da ordem registro do Real. É toda a discussão sobre o traço unário e a *alíngua* que está envolvida,

que indica que o Real não só é aquilo que escapa à simbolização no sentido de uma negatividade (uma pulsão inominável e amorfa), mas aquilo que é da ordem de uma marca, um traço, um registro e, portanto, uma forma de apresentação material. Dessa forma, entende-se que Real não é só o pulsar, mas tem "corpo", e esse corpo material é ao mesmo tempo o suporte e aquilo que escapa a todas as formas de conceber sentido e de agenciar o gozo. É por isso que o "objeto a" é então denominado na teoria lacaniana de objeto causa do desejo – verdadeira fonte pulsional, em termos mais freudianos.

Nessa consideração sobre as marcas originárias, aquilo que se institui e ao mesmo tempo escapa e que vai ganhar destaque o resgate que Lacan (1997) vai fazer da noção de "coisa" aventada por Freud em seu *Projeto de psicologia* (Freud, 1995). Naquele modelo inicial de aparelho neuronal fundado na regulação dos caminhos de satisfação da energia (Q) e constituído por sistemas de percepção (W) e memória (Ψ), Freud tentou conceber um fundamento para o teste de realidade do ego. Para isso tenta desenvolver algumas considerações sobre os processos de pensamento, particularmente os juízos de reconhecimento da realidade perceptiva na comparação com os núcleos de investimento de memória.

Em outro lugar, faço uma consideração mais detalhada sobre essa concepção e sua interpretação (Campos, 2004), mas para nossos propósitos aqui o exemplo básico é suficiente: o reconhecimento perceptivo do objeto primário de satisfação, o seio materno. Toda a questão filosófica moderna se coloca na análise: como reconhecer a essência do seio na pluralidade de suas manifestações e perspectivas perceptivas? Basicamente o que Freud vai dizer é que há diferentes componentes na representação imagético-sensorial do seio e que tem um núcleo de seus componentes associativos que embora seja a base para a identificação e julgamento, permanece não reconhecido. É daí que Lacan vai retirar os elementos para sua própria concepção, que é indicar que, para além dos componentes associativos da representação de objeto (imagem acústica, visual, tátil etc.), há algo que permanece não representado, algo que escapa e que, ao mesmo tempo, é sua base e seu avesso. As representações se fundam em algo

da ordem da negatividade, ao que se acrescenta que essa negatividade não é apenas da ordem do hiato da diferença entre os significantes linguísticos no registro do simbólico ou dos significantes imaginários que escapam no reconhecimento perceptivo, mas de algo que escapa a toda e qualquer tentativa de significação ou de "positivar" a realidade última, que é da ordem do Real, como aquilo que insiste, persiste e nunca encontra total materialização ou significação – portanto, subsiste como condição originária do sujeito:

> Digamos, hoje, que, se ela [*das Ding*] ocupa esse lugar na constituição psíquica que Freud definiu sobre a base temática do princípio do prazer, é que ela é, essa Coisa, o que do real – entendam aqui um real que não temos ainda que limitar, o real em sua totalidade, tanto o real que é o do sujeito, quanto o real com o qual ele lida como lhe sendo exterior – o que, do real primordial, padece do significante. (Lacan, 1997, p.149)

Não é à toa que essa caracterização apareça no seminário sobre a ética da psicanálise, pois o que se anuncia dessa concepção do sujeito fundada em uma negatividade originária é uma posição ética fundada no reconhecimento dessa alteridade radical: a ética do desejo é reconhecer que a verdade do desejo é que ele não se realiza em nenhum objeto e que suas fixações identitárias são ilusões. Isso quer dizer que as posições éticas da psicanálise em seus aspectos centrais (reconhecer a castração, tornar o inconsciente consciente etc.) são compreendidas em nova chave e alçadas a um nível completamente diferente: ela passa a ser fundamental. Essa ética indica uma incompletude ontológica "essencial" (pois não temos essência, somos um nada pulsante coberto por uma rede de articulação de sentido que tecemos em resposta ao Outro) que nos lança então em direção a uma *ex-istência*.

Nesse contexto, a sublimação vai reaparecer também em nova roupagem ou melhor, ressignificada. A definição paradigmática consiste que a "sublimação eleva um objeto à dignidade da Coisa (Lacan, 1997, p.141), indicando então um processo de constituição

de um objeto no registro imaginário-simbólico para a explicitação de uma falta intrínseca ao registro do real. O mais importante é que se trata não apenas de uma criação sobre o vazio, mas de um objeto que também indica algo desse vazio e originário. Nesse sentido, a sublimação consiste em um objeto que bordeje o real e ao fazê-lo, comunique algo inerente à humanidade (Kaufmann, 1996). Por isso, Lacan (1997) indica a fabricação do vaso como exemplo paradigmático de um processo sublimatório: se constitui em torno do vazio, dando-lhe forma, continência e, com isso, preservando-o.

Como se pode notar, há muitas diferenças em relação às vertentes anteriores e talvez a principal delas é que a sublimação não se trata nem de um mecanismo de defesa e nem mesmo de um destino pulsional. Então, a sublimação na vertente lacaniana não diz respeito apenas a um trabalho de elaboração em sentido que esgota o impulso, como estamos acostumados a pensar a partir da definição original freudiana. Primeiro, porque embora derive das implicações de uma concepção de pulsão de morte como irrepresentável e traumática, o acento não está na pulsão (pois as transformações de meta e objeto simplesmente não fazem sentido na concepção lacaniana de desejo), mas no objeto. Segundo, porque esse objeto é da ordem de uma resposta a um gozo real e traumático e, nesse sentido, tem uma característica que tradicionalmente chamaríamos de *ambivalente*, mas que para Lacan se aproxima da experiência da angústia como estranheza: simultaneamente reconfortante e aterrorizante.

O objeto da sublimação então captura e concretiza algo da ordem do Real e da negatividade da Coisa, positivando-o e transformando essa experiência que é da ordem do abjeto (daquilo que é excluído dos processos de simbolização e insiste traumaticamente) em algo que se eleva à condição de sublime, dando-o dignidade e reconhecimento. Mas o reconhecimento não é por substituição metafórica, como os processos de simbolização da ordem do recalque, ou seja, um objeto que substitui outro ou uma transformação do originariamente seria amoroso ou odioso. Também não se dá por identificações da ordem de relações de objeto narcísicas. A questão não é o reconhecimento no que se mostra como positividade, mas no que se furta, no

que escapa, mas nesse escape é também minimamente capturado e "domesticado", sem perder aquele ar bruto e indescritível que lhe dá o poder de sedução sobre o outro.

> A sublimação indica uma dificuldade na constituição do objeto do desejo. Próxima demais da Coisa, ela não se opera a partir de um corte, de um interdito segundo o modelo neurótico. Se para o neurótico a metáfora paterna permite uma solução para a angústia, para o ser sublime a angústia deve ser mantida à distância desde que um objeto externo condense a Coisa, paralisando-a. A satisfação advinda desse processo, tanto para o agente sublime quanto para a cultura, provém do distanciamento conseguido uma vez que uma dignidade é conferida ao que originalmente foi abjeto. (Cruxên, 2004, p.40)

Essa é uma noção muito importante na vertente lacaniana e muito comum em seu jargão: a ideia de bordejar o furo: "confrontado com os efeitos maléficos de um vazio constituinte, o criador não pode senão bordejar, criar algo que acalme o furo em seu aspecto voraz. Há, desta forma, uma substituição. Cria-se um objeto no lugar da Coisa" (Cruxên, 2004, p.42). Pois bem, a sublimação é nesse sentido uma concepção valiosa e mesmo paradigmática dessa posição ética, ilustrada principalmente a partir de uma perspectiva estética: uma *estética da negatividade*, podemos dizer. É por isso inclusive que a concepção de estranho freudiana lhe é tão cara, pois o sublime no belo, no bem e na verdade não estão na perfeição formal ou na boa representação de um ideal, mas no que lhe escapa e produz o efeito de angústia e de mal-estar (Weinjenborg; Campos, 2019).

Embora a concepção lacaniana de sublimação não se resuma à estética, é dela que toma seus principais exemplos e onde mais encontramos sua aplicação na literatura psicanalítica contemporânea, particularmente no Brasil, onde é a grande referência para as aproximações entre psicanálise e arte, como podemos facilmente reconhecer no trabalho de Tania Rivera (2002) ou na citação seguinte:

> A sublimação na definição lacaniana implica o vazio de *das Ding* exposto a partir de um objeto que, mesmo incapaz de representá-lo, pode expor sua opacidade sob uma nova perspectiva. Essa característica é o que confere a muitas obras de arte seu caráter de eternidade por nunca se poder dizer tudo sobre ela, por sempre haver um ponto inabordável. A obra está sempre aberta a interpretações; ela é inesgotável. (Luccero; Vorcaro, 2013, p.38)

Esses pontos me parecem suficientes para estabelecer a posição lacaniana, até porque, embora bastante evidente e presente, ela também é bastante repetitiva. Considero importante, contudo, frisar que na perspectiva lacaniana há essa comunicação, convocação e reconhecimento do vazio universal e constitucional da condição humana que se apresenta de forma sublime na arte: "É na arte que se entra em contato com o real e com a possibilidade de comunicação, além de haver a chance de firmar a solidão do desamparo humano e nesta característica não se sentir sozinho" (Weinjenborg; Campos, 2019, p.242). Como indiquei antes, também sua originalidade está em tomar os destinos da pulsão de morte no campo psicanalítico de uma forma particularmente revolucionária, no sentido forte da palavra, porque retoma a problemática e a transforma radicalmente a ponto de suplantá-la. Saímos do âmbito da pulsão para o registro do Real, bem como do objeto como representação ou relação de objeto para o objeto como negatividade. Estamos muito longe da dinâmica funcional de defesas intrapsíquicas e das transformações de meta e de objeto para fins de satisfação. Estamos longe também da elaboração simbólica do luto pelo objeto primário e pela criação de um vínculo intersubjetivo com a realidade. Ainda assim, algo da noção originária e do "espírito" da sublimação permanece e é mesmo sublinhado: o mistério da criação do sublime e o seu apelo de comunicação.

Nesse sentido, também temos um descolamento muito grande da questão do "valor" social ou da adaptação funcional à realidade. Certamente é fruto do avanço da perspectiva subjetal sobre uma concepção ontológica e ética sobre a subjetividade em psicanálise e a concepção de sublimação apenas ilustra bem a natureza da *coisa* que

se trata. Contudo, a pergunta que podemos fazer é sobre a relação dessa vertente de compreensão com a dimensão social e cultural e, para utilizar de o termo mais específico dessa tradição, o *laço social*. Os lacanianos utilizam o termo laço social para ressaltar esse movimento de bordejamento em torno do real que os significantes fazem para construir redes discursivas que materializam e encarnam o grande Outro e, portanto, o corpo social é da ordem de uma estrutura. É claro que há todo o segundo Lacan enveredando pelo registro do Real e o campo do gozo, de onde vai se encaminhar mais especificamente a questão do laço social por meio dos discursos, do *sinthoma*, e assim por diante. Cabe ressaltar que essa concepção de sublimação clássica em Lacan é justamente do momento da virada e do esgotamento da primazia do Simbólico. De todo modo, dessa relação com o Outro e com os registros é possível derivar uma *ética*, como vimos, mas não avança muito fácil e imediatamente para uma perspectiva do social como coletividade, grupalidade e conflito nesse âmbito, o que implicaria propriamente uma política.

É só mais recentemente, inclusive com um peso importante da psicanálise brasileira, que temos avançado na problematização da dimensão propriamente sociopolítica do sofrimento. É nesse sentido também que nossas pesquisas e trabalhos têm caminhado, como a leitura do livro do qual este capítulo faz parte pode ajudar a esclarecer. Da minha parte, gostaria apenas de deixar indicado que esse caminho passa por uma reconsideração da problemática da sublimação, que envolve tomar essa dupla perspectiva sobre os processos de simbolização e retomar as contribuições do último momento da obra freudiana para resgatar o potencial desse conceito como um destino pulsional privilegiado para conceber as relações do desejo na interface indivíduo e sociedade, que desenvolvo em outros textos.

Para os nossos propósitos neste capítulo e no contexto do livro do qual ele faz parte, cabe retomar que os destinos da sublimação no campo psicanalítico acabam se encaminhando para uma consideração desse conceito em uma dimensão originária e fundante, que remete a um trabalho de elaboração e realização frente ao nosso desamparo. Nesse sentido endosso a afirmação de Ungier (2011, p.67)

como representativa do cerne da posição mais interessante sobre essa temática hoje, que é reconhecer no movimento sublimatório "mais do que a base de toda e qualquer criação, ética e estética, e sim o caminho ímpar para o sujeito recriar, a cada momento, o mundo e a si mesmo, ainda que diante do desamparo primordial".

Considerações finais

Ao fim deste percurso, espero ter estabelecido uma caracterização mínima dos destinos axiais que a concepção de sublimação encontrou no movimento psicanalítico. Pretendo ter demonstrado que, em primeiro lugar, a concepção de sublimação não pode ser restrita a um mecanismo de defesa adaptado à realidade em oposição aos sintomas. Essa perspectiva meramente descritiva reduz o potencial do conceito em fundamentar uma compreensão dos modos de constituição e manutenção dos laços e vínculos sociais. Em segundo lugar, pretendi indicar que, de formas muito distintas, as perspectivas kleiniana e lacaniana avançam em relação à concepção tradicional, saindo de uma perspectiva psicológica de economia das pulsões sexuais para considerar a dimensão que escapa aos processos de simbolização das pulsões de morte. Isso quer dizer que por esse caminho é possível sair de uma visada puramente funcional para uma perspectiva mais relacional e mesmo existencial, embora por vertentes muito diferentes e que não se articulam facilmente.

Tanto a perspectiva kleiniana quanto a lacaniana conseguem ultrapassar a dimensão intrapsíquica e tematizar o que escapa à representação, mas as perspectivas objetal e subjetal são saídas bem distintas e isso implica também a concepção de sublimação. Embora ambas acabem por ressaltar a sublimação como efeito de processos de simbolização em que algo escapa e por isso mesmo é criativo, o fazem por perspectivas distintas. O principal é que por mais que elas renovem a concepção de sujeito no sentido de *persona* encarnada, elas falham na consideração de aprofundar a noção de que a criação de si também implica a criação e vinculação com o outro. Mas não

apenas o outro intersubjetivo como em Klein (o outro objeto) ou o outro transcendental e impessoal como em Lacan (o Outro), mas o outro que é vínculo ou laço, mas vivo, concreto e singularizado, respaldado e fomentado coletivamente. Trata-se de configuração subjetiva de espaços, relações e temporalidades para além da integração biopsicossocial ou de uma criatividade puramente estética. Nesse sentido, é trabalho de ligação e elaboração produzindo *realizações* e fazendo *acontecimentos*.

Diante disso, se avança de uma mera defesa para um processo de simbolização e vinculação que resgata o potencial de um verdadeiro destino pulsional. Isso nos aproxima da consideração de um horizonte traumático de desamparo originário e da sublimação como um destino em direção à alteridade. Contudo, o pleno desenvolvimento disso é um trabalho que ainda está sendo realizado no campo da psicanálise contemporânea, e sua discussão ficará então para outra oportunidade. De qualquer forma, espero ter podido nessa sucinta e panorâmica apresentação ter demonstrado a riqueza da problemática da sublimação no campo psicanalítico e que se trata muito mais do que uma questão sobre o nível de adaptação de um mecanismo de defesa.

Referências

BLEGER, J. *Psicologia da conduta.* Porto Alegre: Artes Médicas, 1984.

CAMPOS, E. B. V. Afeto e representação nas origens da metapsicologia: uma leitura do Projeto de uma psicologia de Freud. *Psychê,* v.8, n.14, p.39-60, 2004.

______. Sublimação e violência: destinos da pulsão no social. In: MOUAMMAR, C. C. E.; CAMPOS, E. B. V. (Org.) *Psicanálise e questões da contemporaneidade – I.* Curitiba: CRV; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013a. p.133-48.

______. A concepção de sublimação no trabalho de Jean Laplanche. *Psicologia em Estudo,* v.18, n.3, p.465-74, jul./set. 2013b.

______. Considerações sobre o estatuto epistemológico da psicanálise: a teoria das pulsões e a problemática da representação na contemporaneidade. In: MOUAMMAR, C. C. E.; CAMPOS, E. B. V. (Org.) *Psicanálise e questões*

da contemporaneidade – I. Curitiba: CRV; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013c. p.13-30.

CAMPOS, E. B. V.; LOFFREDO, A. M. A metapsicologia freudiana da sublimação. *Psicologia em Estudo*, v.24, p.1-16, 2019.

CRUXÊN, O. *A sublimação.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DIONÍSIO, G. H. A psicologia do ego de Ernst Kris e seu legado para a "psicanálise da arte". *Psicologia USP*, v.23, n.1, p.191-209, 2012.

DOR, J. *Introdução à leitura de Lacan*: o inconsciente estruturado como linguagem. 2.ed. Porto Alegre: Artmed, 2004. v.1.

FENICHEL, O. *Teoria psicanalítica das neuroses.* São Paulo: Atheneu, 1981.

FREUD, A. [1936] *O ego e os mecanismos de defesa.* Porto Alegre: Artmed, 2001.

FREUD, S. [1895] *Projeto de psicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

______. [1910] Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. v.11, p.59-126.

_____. [1915] O instinto e suas vicissitudes. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. v.14, p.115-144.

______. [1929] O mal-estar na civilização. In: ______. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. v.21, p.81-178.

KAUFFMANN, P. (Org.) *Dicionário enciclopédico de psicanálise*: o legado de Freud e Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KLEIN, M. [1929] Situações de ansiedade infantil refletidas numa obra de arte e no impulso criador. In: ______. *Amor, culpa e reparação.* Rio de Janeiro: Imago, 1996.

KRIS, E. *Psicanálise da arte*. São Paulo: Brasiliense, 1968.

LACAN, J. [1959-1960] *Seminário 7* – A ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LOFFREDO, A. M. *Figuras da sublimação na metapsicologia freudiana*. São Paulo: Escuta; Fapesp, 2014.

LUCERO, A.; VORCARO, A. Do vazio ao objeto: das ding e a sublimação em Lacan. *Ágora,* v.16, n. esp., p.25-39, 2013.

MEZAN, R. *O tronco e os ramos*: estudos de história da psicanálise. São Paulo: Cia. das Letras, 2014.

NOVAIS, D. B.; CAMPOS, E. B. V. Um olhar kleiniano sobre a criação artística. In: SIMANKE, R. T.; CAROPRESO, F.; BOCCA, F. V. (Org.) *Psicanálise em Perspectiva VI*: arte, ciência e psicopatologia. Curitiba: CRV, 2016. p.47-62.

PICHON-RIVIÉRE, E. *Teoria do vínculo.* São Paulo: Martins Fontes, 1988.

RIVERA, T. *Psicanálise e arte.* 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

SEGAL, H. *Introdução a obra de Melanie Klein.* 2.ed. Rio de Janeiro: Imago, 1964.

______. *Sonho, fantasia e arte.* Rio de Janeiro: Imago, 1993.

UNGIER, A. A sublimação: entre a clínica e a arte. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v.45, n.1, p.63-74, 2011.

WEIJENBORG, I. A.; CAMPOS, E. B. V. Violência, mal-estar e sublimação no filme "Irreversível". In: CAMPOS, E. B. V.; CASTRO, E. O. (Org.) *Contracenas*: diálogos com o cinema. Curitiba: Appris, 2019. p.221-48.

10
Desamparo, exílios e sublimações[1]

Ana Maria Loffredo

Preliminares

1. A palavra "trabalho" tem um estatuto peculiar na ficção metapsicológica em seu enredamento ao repertório conceitual freudiano, de modo que os funcionamentos psíquicos subjacentes às intensas vivências subjetivas relativas aos exílios e repatriações necessariamente implicarão modalidades de trabalho psíquico que nos interessa investigar.

Na linha das reflexões de Payan (2012), que é uma referência valiosa nessa temática, em razão de sua experiência direta com imigrantes, como psicanalista e como pesquisadora, deve ser destacado como poucos autores têm se dedicado à investigação do trabalho psíquico que é requerido do exilado para investir em um novo tempo e lugar, assim se desviando da via melancólica que se abre como possibilidade em meio às angústias que o assolam nesta situação (Vasquez, 1982; Vasquez-Bronfman, 1991; Payan, 2009).

---

1 Este capítulo, com pequenas alterações, reporta-se ao artigo originalmente publicado na *Revista Brasileira de Psicanálise* (Loffredo, 2017) a cujo corpo editorial agradeço a autorização para publicá-la neste livro.

Nessa situação, a sublimação pode ser convocada, na medida em que, mesmo que a perspectiva do retorno esteja sempre presente para o exilado, é fundamental como será tratado pelo sujeito o *interdito* que se explicita nesse contexto de sofrimento, já que esse retorno é impossível de ser realizado imediatamente. Então se inserem as peculiaridades da operação desse destino pulsional, cabendo uma breve referência às suas vicissitudes, no sentido de angariar subsídios para dar encaminhamento a esta reflexão.

2. Justamente a questão do interdito é um fio fundamental e promissor que nos puxa para um campo de relações conceituais no qual se insere a sublimação. Nesse sentido, não é trivial o alcance da afirmação de Green (2010), a partir dos quatro destinos pulsionais definidos por Freud (2010c), cuja ordem não é destituída de sentido: os dois primeiros podendo ser enquadrados na ideia da "dupla inversão", e ocorrendo antes do recalque, e os dois últimos, recalque e sublimação, atravessados por uma relação de "natureza dialética".

Mas não é demais destacar que o inacabamento da conceituação de sublimação é reconhecido pelo próprio Freud (2010f), num momento tardio de sua produção, em *O mal-estar na civilização*, quando aborda uma das estratégias para afastar o sofrimento, através de deslocamentos da libido:

> A sublimação dos instintos empresta aqui sua ajuda. O melhor resultado é obtido quando se consegue elevar suficientemente o ganho de prazer a partir das fontes de trabalho psíquico e intelectual. Então o destino não pode fazer muito contra o indivíduo. A satisfação desse gênero, como a alegria do artista no criar, ao dar corpo a suas fantasias, a alegria do pesquisador na solução de problemas e na apreensão da verdade, tem uma qualidade especial, que *um dia* poderemos caracterizar metapsicologicamente. (Freud, 2010f, p.35 [grifo nosso])

Nessas alturas, é surpreendente que Freud não tenha se servido dos avanços conceituais propiciados pela formulação do segundo dualismo pulsional e da segunda tópica, que permitem uma

reconfiguração muito mais promissora para tratar do alcance da sublimação. De certa forma, sua aparição nos textos freudianos finais é frustrante, já que reforça uma visão homogeneizante e restritiva desse destino pulsional, oriunda de suas pesquisas iniciais e retomada, em geral, por seus seguidores. Essa perspectiva, que limita os desdobramentos do potencial heurístico subjacente a essa construção metapsicológica, enlaça a propriedade maior da sublimação à valorização social e às construções que se destacam no contexto sociocultural. Dessa forma, empobrece seu alcance para tematizar questões que atravessam o cenário contemporâneo do sofrimento psíquico, justamente pela sua vocação de dialogar estreitamente com os fenômenos culturais.

Assim, devemos lembrar que, no trajeto construído desde os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (Freud, 2016), quando a sublimação aparece em texto impresso pela primeira vez, e as referências presentes nas *Novas conferências introdutórias à psicanálise* (Freud, 2010h), o cenário conceitual da sublimação se delineia principalmente em função da relação entre sublimação e erotização (Birman, 2010; Loffredo, 2014).

Desde as pesquisas iniciais, um conjunto de hipóteses articuladas entre si dá sustentação à operação da sublimação: a existência de uma fonte de desprazer *inerente* à pulsão sexual (Masson, 1986), de que se originam "restos de libido pré-genital" que alimentam a *aptidão* constitucional para sublimar, vinculada à força originária da pulsão; a ideia de que a excitação sexual é gerada como *efeito colateral*, numa grande variedade de processos internos; a abordagem das relações entre o sexual e o não sexual no âmbito de *vias de influência recíproca*; e a *diversidade inata* da constituição sexual, conjunto que converge, em razão de um processamento ulterior, para três destinos diferentes: perversão, recalque e sublimação.

O entrelaçamento desses elementos atravessa as reflexões freudianas sobre a sublimação e se mantém inclusive no bojo das interessantes formulações advindas a partir de 1920, tendo evidente ressonância na análise metapsicológica de contextos os mais diversos em que a sublimação seja convocada.

Inicialmente, perspectiva que costuma ser privilegiada nos estudos sobre a sublimação, sua operação se definia pela capacidade de trocar a meta sexual originária por outra, não mais sexual, embora psiquicamente aparentada a ela, com bem sintetiza esta frase abaixo, de *A moral sexual "civilizada" e a doença nervosa moderna* (Freud, 1989). No processo de desenvolvimento,

> [...] uma parte da excitação sexual proveniente do próprio corpo é *inibida,* desde que é inutilizável para a função reprodutora e, nos *casos favoráveis*, é conduzida à sublimação. Desse modo, as forças utilizáveis para o trabalho cultural se conseguem em boa medida pela *sufocação* dos elementos chamados *perversos* da excitação sexual. (Freud, 1989, p.169 [grifos nossos])

Nesse quadro, deve ser enfatizada a importância do fator quantitativo e da noção de "estase libidinal", como observamos em *Tipos de adoecimento neurótico*: "Todos os outros fatores – frustração, fixação, inibição do desenvolvimento – ficam sem efeito, enquanto não tocam a uma certa medida de libido e provocam um represamento libidinal de determinada altura" (Freud, 2010a, p.237).

Como o mecanismo do recalque regula a sexualidade perverso-polimorfa e, assim, os "diques" pertinentes ao asco, à vergonha e à compaixão, tão evidenciados em "Três ensaios," colocam efetivamente uma barreira à sexualidade infantil,

> [...] a sublimação relançaria, em contrapartida, a sexualidade perverso-polimorfa e estes afetos primordiais em direção aos domínios do *belo* e do *sublime*. Nesta perspectiva, a leitura freudiana do campo da *moral* se imbricaria intimamente com a leitura do campo da *estética,* face e verso que seriam de uma mesma problemática. (Birman, 2010, p.535)

O que se destaca já nesse período inicial é a cooperação entre recalque, sublimação, fixação e regressão, explicitando-se a relação peculiar entre os dois primeiros, cujos laços estreitos se evidenciam

em sua implicação como barragem à moção pulsional; também a ideia da relação entre abstinência e potencial sublimatório; e a apreensão do ato criativo como saída para o desejo sexual. Essa vizinhança complexa e prenhe de consequências é tematizada e esmiuçada em *Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci* (Freud, 2013), texto clássico nos estudos sobre a sublimação. Aqui deve ser enfatizada a formulação freudiana, alvo de muita atenção na literatura, que menciona as três opções passíveis de serem seguidas pela pulsão de saber, tão fundamental para a investigação da sublimação nessa obra: no "terceiro tipo, o mais raro e mais perfeito... a libido se furta ao destino da repressão, ao sublimar-se em ânsia de saber, *desde o início* e juntar-se ao vigoroso instinto de pesquisa, reforçando-o.... Ao evitar ocupar-se de temas sexuais, ele ainda leva em conta a repressão sexual" (Freud, 2013, p.140 [grifo nosso]).

Essa expressão, de certa forma, enigmática, tem consequências de peso para o exame da operação da sublimação – ela nos remete a uma dessexualização imediata, como se a sublimação se impusesse, de modo imperativo, *sem escolha*, pelo menos nesse momento do desenvolvimento libidinal.

Mas a investigação minuciosa da sublimação, no âmbito das produções desse artista genial, leva Freud a uma conclusão radical: o ato criador é um mistério, de modo que "a natureza da realização artística nos é inacessível mediante a psicanálise" (Freud, 2013, p.217). Disso deriva que o ato criador *não* serviu como suporte fundamental das reflexões freudianas voltadas à sublimação, de tal forma que se deve sublinhar que a sublimação *não é* para Freud "Um equivalente da noção de criatividade" (Mijolla-Mellor, 2012a, p.40), leitura equivocada que pode ocorrer numa apreensão apressada de sua operação. De modo que a questão da importância da criação poética como suporte para o estudo da operação sublimatória deverá esperar até *O eu e o id* (Freud, 2011b), em que será anunciada a relação estreita entre sublimação e identificação.

Com a diferenciação mais apurada entre seu mecanismo e a *idealização*, a articulação da sublimação à dimensão da beleza e do enobrecimento passíveis de observação na arte e na literatura, como

se via no início da investigação freudiana, começa a ser gradualmente desvinculada desses parâmetros. A questão de sua estreita relação com a *formação dos ideais* ocupa lugar de destaque em *Introdução ao narcisismo* (Freud, 2010b), quando se adensa a teorização sobre a tensão entre as demandas pulsionais e as exigências culturais, quadro em que se evidencia uma vez mais sua proximidade com o recalque.

3. Em sua articulação com o novo dualismo pulsional, *O eu e o id* (Freud, 2011b) apresenta uma verdadeira modificação na problemática da sublimação no âmbito do objeto: no bojo do processo de identificação, evidencia-se a relação da sublimação com o trabalho de *luto* e com a *pulsão de morte*, desde que, com a transformação da libido objetal em libido narcísica, ocorre

> [...] uma dessexualização, ou seja, uma *espécie* de sublimação.... talvez a sublimação ocorra por *intermediação do eu*... Mais adiante consideraremos se tal transformação não pode ocasionar outros destinos para os instintos, como, por exemplo, uma *disjunção* dos diversos instintos amalgamados. (Freud, 2011b, p. 37 [grifos nossos])

De fato, Freud se reporta a *duas* operações paralelas, que não costumam ser destacadas na literatura: esse primeiro estágio seria uma "espécie" de sublimação, que se remete a uma simples dessexualização e favorece a constituição de um estoque energético, na linha da afirmação de Freud segundo a qual "Parece plausível que essa energia operante no Eu e no Id, deslocável e indiferente, provenha da *reserva* de libido narcísica, seja Eros dessexualizado" (ibidem, p.56 [grifo nosso]).

Não há dúvida de que essa obra apresenta um salto metapsicológico significativo para o entendimento da sublimação, no bojo de sua articulação ao narcisismo, à identificação e à dessexualização, rede conceitual que, em seu conjunto, significa uma função de antagonismo a Eros: "a conotação narcísica passou aqui de um narcisismo de vida a um narcisismo de morte" (Green, 2010, p.243).

Nesse panorama se insere o aspecto "perigoso" da sublimação: o eu se apodera da libido objetal, impõe-se como único objeto de amor, dessexualiza ou sublima a libido do Id, e assim "trabalha

de encontro às intenções de Eros, coloca-se a serviço dos impulsos instintuais contrários" (Freud, 2011b, p.57 [grifo nosso]). É desse quadro que emerge o *sentimento inconsciente de culpa*, vinculado à situação edípica:

> O Super-eu nasceu de uma identificação com o modelo do pai. Toda identificação assim tem o caráter de uma dessexualização ou mesmo sublimação. Parece que também ocorre, numa tal transformação, uma *disjunção* instintual. O componente erótico não mais tem a força, após a sublimação, de vincular toda a destrutividade a ele combinada, e esta é liberada como pendor à agressão e à destruição. (ibidem, p.68-9 [grifo nosso])

Enfim, como a perspectiva anunciada pela psicanálise, desde seus primórdios, recorta como objeto de seu interesse o espaço habitado pela tensão entre narcisismo e alteridade, apresenta-se uma pergunta crucial para nossos propósitos: "Seria a sublimação o que permitiria a constituição de uma *dialética da alteridade*, pela inscrição da pulsão no campo da cultura?" (Birman, 1997, p.91 [grifo nosso]).

Em *Psicologia das massas e análise do eu* (Freud, 2011a) e em produções vizinhas, o processo da sublimação está mais alinhado no sentido de uma *aliança* com a erotização do que na contramão da sexualidade e os processos de *identificação* passam a ocupar um lugar de destaque, bem como a questão do convívio entre as pulsões sexuais *não inibidas* e *inibidas em sua meta*. Justamente as peculiaridades dessas últimas nos importam no âmbito da sublimação, já que envolvem uma "disposição libidinal na qual a própria ausência de descarga sustenta a moção pulsional em direção ao objeto num movimento *ininterrupto*, mobilizado pelo prazer implicado na excitação vinculada à *esperança* de alguma conquista" (Mijolla-Mellor, 2012a, p.33 [grifos nossos]). Desse modo, o processo não fortalece uma posição de onipotência no sujeito, implicando, ao contrário, numa *abertura infinita* na direção de metas jamais totalmente alcançadas, assim se recortando "uma peculiaridade verdadeiramente fundamental desse destino pulsional" (Loffredo, 2015, p.55).

4. O contexto do segundo dualismo pulsional e da segunda tópica forneceu novos instrumentos teóricos para subsidiar a metapsicologia da sublimação, embora a interpretação dos desdobramentos dessas novidades não seja uníssona entre os psicanalistas. Uma leitura possível seria destacar que se trata de colocar, de um lado, a erotização e a sublimação e, de outro lado, a destrutividade e a crueldade (Birman, 2007, 2010).

Desse modo, a sublimação implicaria a criação de *novos* objetos para investimento pulsional, alinhada às operações de ligação da pulsão de vida, em seu embate com a pulsão de morte. Nessa perspectiva, recortam-se duas leituras opostas do "mal-estar" na civilização: em "A moral sexual 'civilizada'...", é fruto do desvio da pulsão de suas metas originalmente sexuais, estando a sublimação ao lado dos processos facilitadores do sofrimento psíquico; em *O mal-estar na civilização* (Freud, 2010f), seria resultante da destrutividade e da crueldade, contexto no qual a sublimação e a erotização seriam verdadeiramente cruciais, no sentido dos impedimentos à operação da pulsão de morte promovidos pela pulsão de vida (Loffredo, 2011).

Essa chave de leitura permite apreender o alcance das novidades teóricas enunciadas nesta última obra e em *O futuro de uma ilusão* (Freud, 2014b): a presença de *modalidades narcísicas de sociabilidade*, representadas pela religião e pela filosofia, que não se vincularão necessariamente ao regime da alteridade; e a sublimação implicada em *alteridade*, no seio da qual se inscreve a *diferença* entre os sujeitos e em que o desejo de saber é regulado e mobilizado pelo desamparo, que remete necessariamente ao reconhecimento de uma *falta*. Nessa nova abordagem da sublimação, é crucial a mudança de objeto da pulsão, destacando-se, ao mesmo tempo, sua função de "objeto compartilhado por outros sujeitos" (Birman, 1997, p.95).

De modo que, em termos da atração para objetivos sociais, é insuficiente que a explicação da sublimação se centre apenas no encontro do sujeito com a cultura na qual está inserido:

> A sublimação está, na verdade, ligada ao *investimento de um tempo futuro* e ao trabalho para conseguir isso (Mijolla-Mellor, 2009).

> Essa é a razão pela qual se pode legitimamente aproximar a sublimação destes momentos de reelaboração identificatória que constituem o trabalho de luto, o do humor, o tempo do período de latência, bem como o da cura psicanalítica. (Mijolla-Mellor, 2010, p.503)

Nesse cenário, também é imprescindível que essa criação de novos objetos que são introduzidos nos circuitos pulsionais implique a realização de *rupturas* por parte do sujeito no campo de objetos e de símbolos no qual se constituiu sua visão de mundo (Birman, 1997).

O exposto até o momento nos permite apresentar uma formulação fundamental que coloca em questão o critério mais comum subjacente à definição de sublimação, em que a dimensão de *valor* ocupa posição central: "As atividades sublimadas podem ser intensamente valorizadas pelo grupo social de pertinência, ignoradas por ele ou rejeitadas e condenadas. O critério que fará delas sublimações se remete a essa negociação interna do sujeito com seu narcisismo e suas instâncias ideais" (Mijolla-Mellor, 2005, p.110)

Não é difícil exercitarmos aqui um diálogo no plano conceitual com os intensos rearranjos identificatórios que atravessam necessariamente a experiência do exilado. Mas caminhemos mais um pouco nesse breve alinhavado teórico.

De qualquer forma, podemos observar a *dupla* face e a função *paradoxal* da sublimação, alinhada, por princípio, tanto ao patrimônio constituído como ao sofrimento psíquico, no cenário da renúncia pulsional pertinente às exigências civilizatórias. Assim podemos observar esse quadro contraditório, que apresenta a tensão subjacente ao espaço teórico ocupado pela sublimação, já observável desde o início do trajeto freudiano, que não cessa de se complexificar durante seu percurso, deixando uma herança de inacabamento para seus seguidores.

A sublimação em dois tempos

Para nosso próximo passo, é necessário retomar a afirmação freudiana presente em "Leonardo", quanto a uma operação da sublimação "desde o início", na perspectiva das reflexões de Janin (1998). Nesse caso, "é sugerida a intervenção precoce de uma organização superegoica que permitiria *salvar* o investimento *renunciando* ao objeto" (Janin, 1998, p.1071), questão nuclear para a operação da sublimação, na segunda tópica, alinhada a um eixo da reflexão freudiana já presente em *Totem e tabu* (Freud, 2012).

Em "Psicologia das massas...", essas ideias são revisitadas e proposições semelhantes são retomadas em *O eu e o id*, no contexto da *ontogênese*. Aqui, "o menino *leva em conta* a ameaça, *evita* a perenização do desejo pela mãe, o que tem como efeito a identificação ao poder paterno, que se manifesta ao mesmo tempo em seus aspectos proibitivos e ideais" (Janin, 1998, p.1071-2).

Desse modo, uma parte diferenciada no eu se erige como ideal do eu e supereu, justamente em termos da operação do trabalho do negativo, que implica dar suporte às energias do contrainvestimento, emprestando "do proibido vindo do pai sua força e, assim, se apropriando dele.... *É inclusive legítimo pensar... que Freud oferece pela primeira vez um fundamento metapsicológico à sublimação como resultado da ação do ideal do Eu e do supereu*" (Green, 2010, p.241 [grifos do autor]).

As reformulações advindas a partir de 1920 convergem para uma reversão dialética crucial, já que o aprimoramento individual em função do processo civilizatório se colore de evidente periculosidade, em termos da dinâmica das instâncias, como afirma Freud (2011b, p.71) de modo contundente: "Com seu trabalho de identificação e sublimação presta ajuda aos instintos de morte na subjugação da libido, mas arrisca tornar-se objeto desses instintos e mesmo perecer".

Essas hipóteses não serão mais deixadas de lado, de tal forma que o teor de sua presença em "O mal-estar...", como radicaliza Janin (1998, p.1072, supõe que somos "condenados", de algum modo, à sublimação, afirmação que se relaciona diretamente à ideia de que a pulsão deve "*sofrer* um destino" (Green, 2010, p.234 [grifo nosso]).

Esse contexto permite formular a hipótese de *dois tempos* na operação da sublimação, ideia também enunciada por Janin (1998), embora nossas propostas não coincidam inteiramente. Para este autor, uma *sublimação primária*, vinculada à sublimação "desde o início", teria como suporte o modelo da identificação primária ao pai da pré-história pessoal, sendo concebida como "direta e imediata" em *O eu e o id* (Freud, 2011b, p.38). Suponho que seria uma súbita e inexorável sublimação, de tal forma que a questão do *timing* seria crucial: uma rápida dessexualização para viabilizar uma mudança de meta deve ser seguida por uma também rápida erotização no processo de ligação a outro objeto. A *sublimação secundária* foi concebida no âmbito do declínio do complexo de Édipo, quando o eu adota os traços do objeto: "Veja, você pode amar a mim também, eu sou tão semelhante ao objeto" (Freud, 2011b, p.37).

Minha hipótese é que seria mais promissor para a investigação do espectro complexo relacionado à operação da sublimação entender o conjunto proposto por esse autor como pertinente a um *primeiro tempo* da sublimação, composto pelas duas etapas a que ele se refere e que, justamente por ser mobilizado por uma condição imperativa, seria definido como *sublimação primária*. Essa operação poderia ter vizinhanças com o recalque primário, no campo do jogo de forças em que atuam as *fixações*, em suas relações com essa operação originária e as regressões correspondentes.

A partir dessa primeira sublimação, de caráter constitutivo e exemplar, a diversidade dos meandros de sua operação se engaja numa pluralidade de vias alternativas, num segundo tempo, embora atue no regime de *sublimação secundária*, que confere uma ordenação, segundo certos parâmetros, a esse espectro de possibilidades. Nesse contexto, suas relações com o "recalque propriamente dito" devem se estabelecer de modo muito variado, abrindo-se diversas alternativas para seu convívio com as múltiplas expressões do "retorno do reprimido" (Freud, 2010d, p.94), já que

> É justamente em relação ao recalque que a sublimação deve ser situada. A saber, como destino de um certo contingente pulsional

> que teria escapado *parcialmente* à sua ação. Não se subtrai ao recalque como a uma ação única, mas também quando dos retornos do recalcado suscetíveis de "deixar passar" o recalcável. (Green, 2010, p.235-6)

Esses movimentos sublimatórios pertinentes a um segundo tempo, que podem se conduzir de formas absolutamente singulares, delineando radicalmente a possibilidade de *estilos* de sublimar, conferem à sublimação o espectro multifacetado em que se expressa sua função contraditória, "simultaneamente disruptiva, organizadora, perigosa, criadora e subversiva, no sentido de que deve subverter versões já consagradas da circulação pulsional", como pude desenvolver mais amplamente em outra oportunidade (Loffredo, 2014, p.365). De modo que tal objeto de investigação não só requer uma teorização que faça jus às suas inerentes contradições e a seu aspecto plurivalente e multifacetado, como só poderia ser nomeado em caráter plural, autenticando definitivamente a interrogação provocativa de Laplanche (1989, p.56), em seu texto clássico sobre esse tema: "Esse problema da sublimação, no fim de contas, será tão unitário quanto o sugere a utilização de um termo único? Explorando-se diferentes campos onde é possível tentar aplicá-lo, percebe-se que as diferenças são, pelo menos, tão importantes quanto os pontos comuns".

Excessos

Vemos que a questão do *timing* e também da *temporalidade* é essencial em sua operação. No espaço dessa temporalidade, o "sinal de angústia", em contraponto à operação da "angústia automática" (Freud, 2014a), deve desenvolver uma interlocução cooperativa com a sublimação, pois ambos evitam uma condição potencialmente traumatizante, considerando-se o intercâmbio sutil da sublimação com o recalque, já que esse é inseparável da angústia (Loffredo, 2013). Assim introduzimos uma vertente fundamental relativa à interlocução da sublimação com o traumatismo.

O estudo clássico de Eissler (1980) sobre Leonardo da Vinci ilustra esse conjunto de questões e, em razão da excessiva vulnerabilidade do artista ao trauma, apresenta subsídios para tematizar as eventuais relações dessa disposição com sua criação, na perspectiva da sublimação. É interessante destacar sua atenção à característica de somação presente nos efeitos do traumatismo, que converge para a ideia de *vários tempos,* ao contrário da leitura de Freud relativa a um único e grande traumatismo decorrente da separação da mãe. O que nos importa são as estratégias psíquicas engendradas no sentido de enfrentar sua baixa capacidade de tolerância à estimulação, que o colocava à mercê de ser capturado pelo *terror (Schreck*), súbito afluxo de energia incontrolável, no âmbito da angústia econômica. As célebres encenações de Leonardo, quando prendia as pessoas em um quarto fechado, enchia com uma bomba tripas de animais e esperava que os espectadores fugissem assustados, são exemplares como ilustração de um retorno da passividade à atividade, nos moldes de *Além do princípio do prazer*, ou seja, uma estratégia de "uma identificação com o agressor, com a finalidade de dominar o traumatismo" (Laplanche, 1989, p.183). Mas não custa sublinhar que o exame do processo de produção de grandes talentos nos serve como lentes de aumento para o acesso às pequenas grandes produções sublimatórias do cotidiano de todos nós.

O que importa nesse momento é demonstrar a articulação da sublimação com o traumatismo e com as alternativas de seu enfrentamento no âmbito da angústia. No caso de Leonardo da Vinci, ela se apresenta em razão do excesso que se anuncia, quando então a ameaça da situação traumática converge para a obra criativa, na fronteira do susto/terror; como também se evidencia como dispositivo defensivo, estando subjacente às suas formações sintomáticas derivadas do recalque.

Nesse ponto, é interessante lembrar a referência freudiana, em *Inibição, sintoma e angústia* (Freud, 2014), ao efeito de polo de atração dos recalques originários em relação aos recalques com que deparamos na clínica, destacando o pouco conhecimento sobre essas fases preliminares do recalque e sublinhando que não devemos superestimar o papel do supereu nesse contexto, já que

> As primeiras irrupções de angústia – bastante intensas – ocorrem, de toda maneira, *antes* da diferenciação do Supereu. É perfeitamente plausível que fatores quantitativos, como a intensidade muito grande da excitação e a ruptura da proteção contra estímulos, sejam as causas imediatas das repressões primordiais. (Freud, 2014, p.24 [grifo nosso])

Nessa perspectiva *econômica* para o tratamento da moralidade, "O que aparece como mais externo, a *moral,* seria de fato, na origem, o mais *interno*, isto é, o efeito traumático induzido pela própria excitação pulsional" (Mijolla-Mellor, 2012b, p.62 [grifos nossos]).

Nessa linha de reflexão, o *traumatismo* poderia funcionar como uma espécie de "ímã", como ocorre com os recalques primário e secundário, e poderia disponibilizar ao artista um excedente de energia libidinal que daria suporte a seu processo criativo via operação sublimatória que, no caso de Leonardo da Vinci, na perspectiva de uma *neogênese* da excitabilidade, era veiculada de modo recorrente e privilegiado pelo olho.

Nesse cenário, a emergência do *Unheimliche*, pertinente ao campo do traumático, era evitada por Leonardo da Vinci por meio de uma espécie de vigilância compulsiva contra imagens insuportáveis, relacionadas à incompletude da forma. Justamente a inquietante estranheza é acionada por esse vislumbre – como se viesse do exterior – do perigo interno pulsional do retorno do recalcado, que ameaça o eu de um transbordamento que paralisa seu funcionamento. Nesse caso, o olho é, simultaneamente, porta de entrada para o traumatismo e guardião contra sua irrupção.

Mas devemos estar atentos quanto a esse destino pulsional, pois essa força proveniente do traumatismo e que se descarrega via sublimação *não se esgota* nem termina nesse processo, que deve ser mobilizado de modo recorrente, encaminhando-se na direção de uma nova descarga. Nessa situação, estão presentes "dois modelos, um relativo a uma força interna que age de modo constante como uma atração vinda de fora e o outro que almeja, *em vão,* por meio do

processo sublimatório e da criação, esgotar essa hidra sempre renascente" (Mijolla-Mellor, 2012b, p.63).

Trata-se, portanto, de enfatizar a importância de um *excedente* libidinal para que o processo sublimatório possa ocorrer; e é irrelevante, em termos do resultado, que a teorização sobre esse *resto* se ampare seja num fator constitucional seja em uma neogênese libidinal, em função dos abalos sofridos pelo psiquismo, desde que toda experiência significativa tem repercussão na excitação sexual. O que está em questão é uma *renovação* incessante do fluxo libidinal, de modo que as "vias de influência recíproca" e as "fontes indiretas da sexualidade", tão importantes desde os "Três ensaios...", operam como suporte teórico das vicissitudes da sublimação.

É justamente em *A conquista do fogo* (Freud, 2010g, p.406), que tão bem se presta às relações entre sublimação e traumatismo, que encontramos esta interessante afirmação: "Mas Héracles é também o libertador de Prometeu, pois mata o pássaro que lhe devora o fígado. Não deveríamos imaginar um laço mais profundo entre os dois mitos? É como se o ato de um herói fosse compensado pelo outro". Essa passagem converge para uma interrogação crucial de Laplanche (1989, p.149): ambos, um herói antilibidinal e um herói libidinal, encenam um drama em que estaria "*de um lado uma sublimação ligada ao recalque, do outro uma sublimação mais próxima das fontes libidinais diretas*?" [grifos do autor].

Esse fragmento nos remete para a dúvida, em "Psicologia das massas..." (Freud, 2011a, p.106), em relação à *fronteira* que delimita a operação da sublimação, ao afirmar que as pulsões inibidas em sua meta ainda conservam algumas das metas sexuais originárias, de modo que "se quisermos, poderemos reconhecer nesse desvio da meta um início de *sublimação* dos instintos sexuais, ou então situar mais adiante a fronteira desta". Reflexões que dialogam diretamente com Laplanche (1989, p.101), para quem "a inibição quanto à meta talvez seja *uma via* para a sublimação, *mas não é a sublimação*; talvez seja apenas, no máximo, uma certa etapa nesse caminho" [grifos nossos]. Na mesma trilha investigativa se inserem os comentários de Green (2010, p.241), segundo os quais "não está claro que na mente

de Freud a sublimação realizada (e não o 'início' desta) consista em uma dessexualização".

E finalmente, de especial interesse para o estudo da temática do exílio, devem ser sublinhados os conceitos de processo de "trabalho", de "luto" e de "escolha" (Mijolla-Mellor, 2005, 2009, 2010), implicados na ideia de *temporalidade*:

> O termo "trabalho" introduzido aqui ao lado do de "processo" sublinha que toda sublimação se efetua e sobretudo se prolonga graças a uma tensão que *não tem nada de natural nem de automática* e cuja meta é permitir ao Eu reunir ao menos parcialmente as exigências específicas que lhe coloca seu ideal. (Mijolla-Mellor, 2005, p.93 [grifo nosso])

Esse conjunto de ideias dá suporte à compreensão de algo essencial do trabalho sublimatório, que também se vincula à temporalidade, que é a necessidade de que seja possível *conter, suspender e adiar* a energia pulsional para que a sublimação possa ser viabilizada, em seu *segundo tempo*, hipótese que tem relação direta com a "reserva" libidinal a que Freud fez referência em *O eu e o id*, reportando-se à energia deslocável e indiferente que dá suporte ao mecanismo da sublimação. Essa poupança é condição necessária para a ocorrência das ligações empreendidas pela sublimação nessa etapa, quando ela *não é* imediata – hipótese subjacente à minha proposta de dois tempos na operação da sublimação, que, justamente, permite esclarecer certos embaraços relativos ao entendimento desse destino pulsional.

Exílios e sublimações

Algumas figuras pertinentes à experiência do exílio podem ser destacadas para dialogar brevemente com o pano de fundo delineado anteriormente.

A primeira questão que se coloca é o imperativo do desejo de *retorno* em igual medida da impossibilidade de sua realização

imediata. Aqui se recorta uma questão crucial de exigência de um trabalho psíquico peculiar, num contexto em que pode vir à tona uma explosão de processos de identificação, num espaço de liberdade que, sem a assistência dos referenciais habituais, não apresenta o aninhamento necessário para a metabolização de experiências tão intensas e desestabilizantes, de modo que a ameaça dos excessos, ou seja, dos traumatismos, está à espreita. Mas não necessariamente. Como escreve Freud (2010h, p.240), na 32ª das *Novas conferências introdutórias à psicanálise*, em sua discussão sobre a angústia: "a questão é de quantidades *relativas*. Somente a grandeza da soma de excitação faz de uma impressão um momento traumático, paralisa a função do princípio do prazer, dá à situação de perigo sua importância" [grifo nosso]. Nessa mesma linha, considera em "O Mal-estar..." que "a *felicidade* constitui um problema da *economia libidinal* do indivíduo. Não há, aqui, um conselho válido para todos; cada um tem que descobrir a sua maneira particular de ser feliz" (Freud, 2010f, p.40 [grifos meus]).

De qualquer forma, "Conseguir viver com esse interdito supõe reconhecê-lo, integrá-lo ou contorná-lo" (Payan, 2012, p.418), matéria em que a missão da sublimação é claramente convocada em razão de seus meandros de funcionamento aos quais nos dedicamos anteriormente.

Amparando-se nas reflexões de Vasquez (1982), essa autora nos remete a três etapas do exílio: traumatismo e luto; crise (em razão principalmente do desengajamento político) e transculturação; e, finalmente, abalo dos mitos e início da integração.

Aqui devemos lembrar que o processo de transculturação, embora atinja todos aqueles que se afastam do contexto no qual foram socializados, tem uma conotação específica no caso do exílio (Vasquez-Bronfman, 1991) e é, obviamente, atravessado por conflitos em muitos planos – na comparação com sua cultura de origem, na diferença de integração à nova cultura entre os membros de uma mesma família ou entre um casal, convergindo para uma reconfiguração dos mitos constitutivos desses grupos familiares. No cenário descrito anteriormente, o "trabalho do exílio", a partir dos pacientes

exilados, poderia ser desmembrado ainda, segundo essa autora, em cinco fases (Payan, 2012): a fase eufórica, o desencantamento frente à prova da realidade (relativo à etapa do luto e da culpabilidade), a incerteza (próxima da transculturação), a construção do mito do retorno (que lembrará o abalo dos mitos constitutivos do grupo) e, em seguida, a ação de permanecer no país de acolhida ou de voltar. Nessa etapa, o recurso à sublimação ocupa papel proeminente e se evidencia o alcance da questão da "escolha" da sublimação e do "trabalho" da sublimação. Retomando as palavras de Mijolla-Mellor (2005, p.93):

> O termo "trabalho" introduzido aqui ao lado do de "processo" sublinha que toda sublimação se efetua e sobretudo se prolonga graças a uma tensão que *não tem nada de natural nem de automática* e cuja meta é permitir ao Eu reunir ao menos parcialmente as exigências específicas que lhe coloca seu ideal. [grifo nosso]

O exilado terá tomado as providências cabíveis para essa mudança e, na chegada ao novo país, se sente liberado das obrigações conhecidas, de modo que a euforia do primeiro momento parece se reportar à liberação pulsional, após um período de contenção exigido pela difícil "decisão" ou aceitação da partida. Assim, na linha da formulação de Freud em *Luto e melancolia*, na chegada ao novo país, após um período de intensa pressão emocional, é possível se liberar de "um grande dispêndio de energia psíquica por muito tempo mantido ou feito por hábito, de modo que ela fica disponível para outros usos e possibilidades de descarga" (Freud, 2010e, p.187). De modo que, num primeiro momento, continua Payan (2012), instala-se uma certa impressão de irrealidade, numa dimensão quase onírica, em que podem ocorrer atitudes defensivas implicadas em mecanismos de negação da realidade e de clivagem entre os dois países, de modo que o país natal é remetido à "tortura" e o novo país é idealizado. É um momento de expansão e da sensação de nenhum limite, apoiado pela "ilusão de que tudo é possível" (Payan, 2012, p.420). Mas não custa destacar que essas descrições, de certa forma um tanto

esquemáticas, obviamente não se aplicam a todos os exilados. Mas de qualquer forma, nesse contexto, vemos que não há espaço para a operação da sublimação.

Na etapa do luto, a terra natal está inacessível, mas não desapareceu, e é apenas "temporariamente" impossível: trata-se assim de um objeto perdido, mas que "parece ligado a um corporal arcaico" (Payan, 2012, p.421). Mas o exílio exige um duplo trabalho de luto, pois o sujeito é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto da perda; ele deve fazer o luto da terra natal e os que ficam devem fazer o luto daquele que parte, de tal forma que o exilado é considerado "perdido" pelos seus próximos, com repercussões evidentes nas suas bases identitárias.

Durante a fase eufórica, as questões angustiantes relativas à sua inserção no lugar são ignoradas do ponto de vista identitário, que se fazem presentes no decorrer da segunda etapa, e que podem se expressar em experiências de desrealização que convergem para questões do tipo "quem sou eu?" – atravessadas pela inquietante estranheza, pertinentes ao campo angustiante do "*Unheimlich*" – e "onde eu estou?", que se remetem às experiências infantis das crianças no escuro. É quando começam a aparecer as nuances de nostalgia, a incerteza se instala e o movimento psíquico pode oscilar entre "o imaginário da 'terra prometida' e aquele do 'paraíso perdido'" (Payan, 2012, p.422), processo em que a percepção e concepção de ambos os países oscilam entre a idealização e a rejeição.

Na impossibilidade concreta de retorno, o sujeito elabora a volta à sua terra natal a partir do "mito do retorno", eixo fundamental subjacente às experiências de exílio e num certo momento, pode concretizar seu desejo de retornar, correndo o risco de uma decepção, ou resolve permanecer nesse novo lugar de vida. Mas essa territorialização envolve um trabalho psíquico preliminar, desde que "Habitar um lugar não é possível sem uma certa gestação de um tal projeto [...] Habitar constitui uma postura existencial que se traduz através de um ato social" (ibidem, p.423). Além disso, se trouxermos para este contexto uma afirmação que fizemos anteriormente, amparados numa reflexão de Birman (1997), devemos supor que essa territorialização envolve necessariamente a criação de novos objetos para os

circuitos pulsionais, implicando na realização de *rupturas* por parte do sujeito no campo de objetos e de símbolos no qual se constituiu sua visão de mundo.

Vemos aqui se aproximando, muito gradualmente, a disponibilização para as condições mínimas de abertura à utilização das vias sublimatórias, seja pelo amplo espectro dos *estilos* de sublimar a que fiz referência anteriormente, seja pelo início de uma certa contenção libidinal, necessária para que essa modalidade de circulação pulsional possa ser acionada, no âmbito do que denominei *sublimação secundária*, aberta a uma pluralidade de vias de circulação.

Desde o início do processo de exílio a identidade do sujeito foi modificada, e desde o trajeto de mudança as novas "emergências" identitárias não cessam de abalar a imagem que aprendeu a construir sobre si. Assim, trata-se de examinar que modalidades de funcionamento psíquico estão atuantes nesse novo modo de vida, no cenário dessas "explosões identitárias", de modo que a questão crucial que se coloca se dirige "às vias de criação sublimatória do exilado que lhe permitem fazer face ao trauma que poderia ser engendrado por sua vivência de exílio e entrar em diálogo com os autóctones" (Payan, 2012, p.424).

É assim que a "escolha da sublimação" pode operar na contramão do movimento melancólico que o ameaça, de modo que atividades sublimatórias no campo da estética, relativas ao prazer de pensar e aos aprimoramentos propiciados pela cultura, entre outras, podem ser vias de acesso àqueles que deixou em seu país de origem (Mijolla-Mellor, 2009). Assim se explicita como é fundamental a operação desses "agentes mediadores", reconhecidos por todos, no processo de "conciliar seu mundo interno e seu mundo externo, seu mundo originário e este 'novo mundo' que ele descobriu" (Payan, 2012, p.429-30).

É nesse sentido que um atributo verdadeiramente nuclear da sublimação se alinha na direção dos processos de reelaboração identificatória – aspecto que atravessa de forma exuberante a experiência de exílio, que, de certa forma radicaliza a negociação interna do sujeito com seu narcisismo e com suas instâncias ideais:

> A sublimação está, na verdade, ligada ao *investimento de um tempo futuro* e ao trabalho para conseguir isso (Mijolla-Mellor, 2009). Essa é a razão pela qual se pode legitimamente aproximar a sublimação destes momentos de reelaboração identificatória que constituem o trabalho de luto, o do humor, o tempo do período de latência, bem como o da cura psicanalítica. (Mijolla-Mellor, 2010, p.503)

O recorte de algumas "figuras do exílio" autentica o alcance da rede conceitual pertinente à sublimação para a análise metapsicológica das experiências do exílio, assim como os desdobramentos dessa experiência radical de desenraizamento expressam a vocação desse destino pulsional como veículo privilegiado para o exercício da dialética da alteridade.

Referências

BIRMAN, J. *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo: Editora 34, 1997.

______. *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

______. Prefácio: sublime-ação. In: CASTIEL, S. V. *Sublimação*: clínica e metapsicologia. São Paulo: Escuta, 2007. p.5-10.

______. Governabilidade, força e sublimação: Freud e a filosofia política. *Psicologia USP*, v.21, n.3, p.531-56, 2010.

EISSLER, K. *Leonardo da Vinci: psychoanalytic notes on the enigma*. New 2.ed. New York: International Universities Press, 1980.

FREUD, S. [1908] La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna. In: ______. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1989. v.9, p. 159-81.

______. [1912] Tipos de adoecimento neurótico. In: ______. *Obras completas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2010a. v.10, p.229-39.

______. [1914] Introdução ao narcisismo. In: ______. *Obras completas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2010b. v.12, p.13-50.

______. [1915a] Os instintos e seus destinos. In: ______. *Obras completas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2010c. v.12, p.51-81.

______. [1915b] A repressão. In: ______. *Obras completas*. São Paulo: Cia. das Letras: 2010d. v.12, p. 82-98.

______. [1917] Luto e melancolia. In: ______. *Obras completas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2010e. v.12, p.10-194.

______. [1930] O mal-estar na civilização. In: ______. *Obras completas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2010f. v.18, p.13-122.

______. [1932] A conquista do fogo. In: ______. *Obras completas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2010g. v.18, p.399-407.

______. [1933] Novas conferências introdutórias à psicanálise. 32ª: Angústia e instintos. In:______. *Obras completas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2010h. v.18, p.224-62.

______. [1921] Psicologia das massas e análise do eu. In: ______. *Obras completas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011a. v.15, p.13-113.

______. [1923] O eu e o id. In: ______. *Obras completas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011b. v.16, p.13-74.

______. [1913] Totem e tabu. In: ______. *Obras completas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2012. v.11, p.13-244.

______. [1910] Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci. In: ______. *Obras completas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2013. v.9, p.113-219.

______. [1926] Inibição, sintoma e angústia. In: ______. *Obras completas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2014a. v.17, p.13-123.

______. [1927] O futuro de uma ilusão. In: ______. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014b. v.17, p.231-301.

______. [1905] Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: ______. *Obras completas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2016. v.6, p.13-172.

GREEN, A. *O trabalho do negativo*. Porto Alegre: Artmed, 2010.

JANIN, C. Les sublimations et leurs destins. *Revue Française de Psychanalyse*, t.LXII, p.1069-86, 1998.

LAPLANCHE, J. *Problemáticas III: a sublimação*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

LOFFREDO, A. M. Figuras da sublimação na metapsicologia freudiana. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v.45, n.1, p.51-62, 2011.

______. Contribuições do pensamento freudiano para a clínica psicanalítica da atualidade. In: MOUAMMAR, C. C.; CAMPOS, E. B. V. (Org.) *Psicanálise e questões da contemporaneidade*. Curitiba: CRV; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013. p.101-16.

______. *Figuras da sublimação na metapsicologia freudiana*. São Paulo: Escuta; Fapesp, 2014.

______. Sublimação e fenômenos culturais. In: BOCCHI, J. C.; CASTRO, E. O. (Org.) *Psicanálise e sociedade hoje.* Curitiba: CRV; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015. p.51-64.

______. Exílios e sublimações. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v.51, n.1, p.96-113, 2017.

MASSON, J. M. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

MIJOLLA-MELLOR, S. *Le besoin de savoir: théories et mythes magico-sexuels dans l'enfance.* Paris: Dunod, 2002.

______. *La sublimation*. Paris: PUF, 2005.

______. *Le choix de la sublimation*. Paris: PUF, 2009.

______. Os ideais e a sublimação. *Psicologia USP*, v.21, n.3, p.501-12, 2010.

______. Ce que la sublimation n'est pas pour Freud. In: ______. (Org.) *Traité de la sublimation*. Paris: PUF, 2012a. p.7-42.

______. Ce qu'est la sublimation pour Freud. In: ______. (Org.) *Traité de la sublimation.* Paris: PUF, 2012b. p.43-107.

PAYAN, S. *Le retour d'exil*. Paris, 2009. Tese (Doutorado em Psicopatologia e Psicanálise) – Université Paris-Diderot.

______. Sublimation et travail d'exil. In: MIJOLLA-MELLOR, S. (Org.) *Traité de la sublimation*. Paris: PUF, 2012. p.418-38.

VASQUEZ, A. Temps social, Temps culturel. *Enfance*, v.35, n.5, p.335-50, 1982.

VASQUEZ- BRONFMAN, A. La malédiction d'Ulysse. *Hermès*, v.10, p.213-24, 1991.

11
Eu e o reflexo das águas do Tocantins[1]

Gabriela Urbano

Introdução

Um dia Freud teve um sonho: o de explicar de forma científica o funcionamento do psiquismo humano. Era Viena, final do século XIX, e desde seu lugar de homem, médico, branco, judeu, pequeno burguês, parecia ser possível fazer essa construção. A partir do trabalho já iniciado com as histéricas, Dr. Freud se aproximava intuitivamente da ideia de que *havia mais coisas entre o céu e a terra do que sonhava a filosofia de seu tempo*. Ou, trazendo para o seu objeto de trabalho: que entre as convicções que o homem tinha sobre seu próprio funcionamento, seus desejos e intenções, e suas ações no mundo, havia determinações impalpáveis, invisíveis e desconhecidas, que tinham mais força do que se podia imaginar e que, por isso, era necessário que fossem descobertas e estudadas.

Não à toa sofreu enorme resistência da comunidade médica da época. Afinal, em sua busca obstinada, embrenhou-se em tortuosos

---

1 Este trabalho é uma adaptação da monografia apresentada na conclusão do Seminário "O inconsciente freudiano. O paradigma metapsicológico do sonho", no curso de Psicanálise do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae – São Paulo, 2017.

caminhos de desvelamento da fragilidade humana: encontrou o inconsciente, passou pelas exigências insaciáveis da pulsão (Freud, 2010a, p.54-56), chegando à descoberta da pulsão de morte (Freud, 2010b) e, com ela, à enunciação de um potencial disruptivo que vai marcar a relação do sujeito consigo e com os outros, e que o colocará numa posição de fragilidade insuperável.

Birman (2005, p.36) aponta a chegada de Freud ao desamparo como ponto de máxima inflexão em sua teoria: "Seria porque os homens são frágeis, finitos e mortais que eles precisam criar todos os artifícios para o tamponamento daquelas marcas que se materializam com os ouropéis da vanidade, da suposta autossuficiência e da onipotência". Birman aponta, ainda, que a busca de Freud o leva a um paradoxo: ao tentar se afirmar como homem da ciência, Freud chega à crítica do próprio pensamento científico moderno e à denúncia do mal-estar por ele promovido: "Seria justamente por isso, aliás, que existiria o mal-estar na civilização [...]. A dita civilização do progresso material, fundada na ciência e na técnica, não pôde realizar, pois, a suposta felicidade ampla, geral e irrestrita, conforme prometera em suas origens heroicas" (Birman, 2005, p.38).

É interessante pensar que, confrontando o homem com seu desamparo, Freud o confronta com a fragilidade de sua construção civilizatória – as instituições por nós mesmos criadas sendo incapazes de trazer bem-estar e proteção para todos nós (Freud, 2010c, p.44) – e mais ainda, se confronta com a fragilidade de sua própria construção: a psicanálise inserida no discurso científico moderno.

A despeito de todas as resistências, porém, e apoiado nesse lugar desamparado, tateando no escuro, partindo da obscuridade total (como ele mesmo nomeou em mais de um momento), Freud construiu seu castelo. Desenhou o que seria um aparelho psíquico, minuciosamente explicado, com entradas e saídas, fluxos de energia, traços mnêmicos; afirmou a existência de instâncias que falam dentro de nós e brigam, jogam e negociam entre si, e deixou toda base onde a teoria freudiana se assentaria e se desenvolveria – por ele mesmo e pelos que o seguiram.

Entre o desamparo e a capacidade de sonhar

O homem é desamparado na medida em que não pode responder de forma definitiva às forças pulsionais. Com a presença da pulsão desligada está sob constante pressão, dentro de si, por algo da ordem do irrepresentável. Além disso, se vê só. O que fica da presença do outro, que assegura provisão e segurança, é o medo de perder esse outro. O que remonta aos primeiros tempos da criança e à ansiedade de castração, conforme o caminho feito por Freud em *Inibição, sintoma e angústia* (Freud, 2014). A condição de desamparo, porém, não nos aprisiona necessariamente num destino de medo, impotência e paralisação. Safatle (2016) convida a pensar a dimensão política do desamparo como afeto que possibilita a emancipação social:

> Se estar desamparado é estar diante de situações que não podem ser lidas como atualizações de nossos possíveis, situações dessa natureza podem tanto produzir o colapso da capacidade de reação e a paralisia quanto o engajamento diante da transfiguração dos impossíveis em possíveis através do abandono da fixação à situação anterior. (Safatle, 2016, p.55)

Numa perspectiva semelhante, olhando para outro campo, Birman (2005, p.45) nos fala sobre os possíveis destinos para o desamparo na experiência analítica, em que a partir do trabalho de representação, de ligamento das pulsões, e apenas com o enfrentamento e sustentação da dor provocada pela castração, "o sujeito pode constituir efetivas possibilidades de sublimação e de criação, pela construção de uma forma singular de existência e de um *estilo* próprio para habitar seu ser" [grifo do autor].

Encontramos múltiplas facetas do desamparo. Produz uma espécie de onipotência reativa, pobre crença ilusória de controle e autossuficiência. Produz sujeição e subordinação – sentimento de dependência de um outro que me dê segurança e a quem devo obedecer, sob o risco iminente de abandono. E produz, também, criação

de modos singularizados de habitar uma existência, essa espécie de "coragem afirmativa" nomeada por Safatle (2016, p.55).

Habitar o abismo, viver e sustentar a fragilidade, fazer o trabalho de simbolização. Voltemos ao sonho de Freud de ser homem da ciência e lembremos que inicia sua construção olhando para seus próprios sonhos (Freud, 2019). Enuncia que os sonhos são lugar privilegiado de manifestação do inconsciente. São realização de desejo e, desse modo, lugar de trabalho interno para dar lugar ao desejo. Permitir que ele seja, exista, saia do campo do impensável. Sonhar, então, tem a ver com *produzir lugar*.

Winnicott (1975), em *O brincar e a realidade*, fala da experiência cultural relacionando-a com o brincar da criança e sua função de ampliação de seu mundo interno. Defende a ideia de que a vida de um ser humano é constituída por um mundo interno e por um mundo externo, e ainda por uma terceira área intermediária de experimentação para a qual contribuem tanto a realidade interna como a vida externa. A experiência cultural seria compreendida como ampliação dessa ideia de zona intermediária, estando a palavra "cultura" referida a todo o trabalho realizado pela espécie humana: "algo pertencente ao fundo comum da humanidade, para o qual indivíduos e grupos podem contribuir, e do qual todos nós podemos fruir, *se tivermos um lugar para guardar o que encontramos*" (Winnicott, 1975, p.138 [grifo do autor]).

Os sonhos, assim como o brincar e as experiências dentro da arte e da religião, por exemplo, dizem respeito a essa capacidade que o homem desenvolve de *produzir lugar para guardar o que encontra*. Trata-se de processo de elaboração, simbolização, ou qualquer outro modo como se queira chamar. Quando se é capaz de sonhar algo, é a capacidade de simbolização que está em jogo e a consequente ampliação de espaço interno para que caibam mais coisas dentro de si – e de mundo externo: sonhando ampliamos a humanidade, fazemos cultura.

Ordem e progresso nas águas do rio

É com essa atmosfera onírica, e muito tocada pelas diferentes facetas do desamparo, que pretendo adentrar em uma recente experiência em terras paraenses e achar lugar dentro de mim para alocá-la. As terras em questão estão situadas no sudeste do estado do Pará, e os restos diurnos que se misturam, condensam e deslocam têm a ver com barragens, saúde mental, loucura, Pirarucu, reforma psiquiátrica, aldeias indígenas, exclusão, violência, tapioca, terapia comunitária, açaí, calor, Rio Tocantins, resistência, sotaque manhoso, território, cartografia, pimenta-de-cheiro.

Desci do avião em Marabá e peguei três horas e meia de estrada até chegar a Tucuruí, um município, na verdade toda uma região, que passou por muitas durezas e também tem muitas coisas para elaborar e fazer caber.

Hoje a cidade tem quase 110 mil habitantes. Em 1950, três anos depois de sua emancipação, esse número era de 2.448.[2] Segundo pesquisa de Nanô e Pesce (2018), a história das seguidas explosões demográficas que resultaram num aumento de 4.448% da população passa por diversos crimes humanos e ambientais, pelo extermínio de povos indígenas, quilombolas e ribeirinhos, pelo desalojamento e desenraizamento dos que sobreviveram, pela migração de dezenas de milhares de trabalhadores vindo principalmente do nordeste do país com suas famílias para servir de mão de obra barata e escrava, pela exportação de castanha-do-Pará, pela exploração de diamantes, pela construção e desativação de estrada de ferro, pela construção de uma barragem que se tornou a maior usina hidrelétrica do país.

É impossível pensar a história desse município descolada da história das intervenções que foram feitas ali. A região já havia passado por 40 anos de construção da Estrada de Ferro do Tocantins, inaugurada em 1944. Essa funcionou a todo vapor por 29 anos, sendo desativada em 1973 e alagada – junto com tudo e todos que estavam

2 Disponível em: <http://tucuruihoje.blogspot.com.br/2011/11/historia-de-tucurui.html>. Acesso em: 6 nov. 2017.

à sua volta – em 1984, durante o regime militar, pela construção da usina hidrelétrica de Tucuruí.

Foi essa última obra que teve maior impacto na região, tendo início em 1975 e passando por duas etapas, até sua conclusão em 2010. Ao todo, foi construída uma barragem de 11 km de extensão sobre o Rio Tocantins, provocando um desnível de 70 metros de água. Isso resultou na construção de um gigantesco lago artificial, o segundo maior do país, com influência de 250 km. Esse grande lago na verdade é um reservatório de 3 mil km^2 que submergiu 6,5 milhões de toneladas de madeira, a linha de ferro da Estrada de Ferro do Tocantins e as corredeiras do Rio Itaboca. Ele possui 1.600 ilhas onde vivem milhares de famílias (Nanô; Pesce, 2018, s.n.p).

Os povoados que viviam nessa extensão – milhares de indígenas e ribeirinhos – foram levados à migração forçada. Viram suas terras serem alagadas, deixaram de viver em locais banhados pelo rio, passando a viver margeados pela estrada. Houve um violento processo de desenraizamento e, mesmo para os que não precisaram se deslocar, a perda do que era seu principal alimento, os peixes que sumiram, e da possibilidade de plantar, já que a água ficou envenenada.

Em termos econômicos, o resultado de toda essa intervenção foi o povo brasileiro poder se orgulhar de possuir a quarta maior usina hidrelétrica do planeta. Tucuruí passou a ser um grande gerador de energia. Não para os seus, que seguiam sem luz elétrica, mas para grandes multinacionais, principalmente da indústria do alumínio. Essa história poderia ser ainda pormenorizadamente contada, entendo, porém, que podemos parar por aqui.

Já pudemos entender que Tucuruí é um município machucado por intervenções por parte de gestores municipais, estaduais e federais, que, com esse tipo de delírio de grandeza de que só os humanos são capazes, acham que é possível ao homem brincar com o mundo e a natureza, mudar cursos de rios, barrar fluxos de água e tratar extensões de terra como posse que pode ser comercializada com tal ou tal potência estrangeira.

Todos os dias, quando me deslocava da Vila Permanente[3] para Tucuruí, admirava aquela paisagem que me causava um misto de encantamento e de horror. As dimensões são gigantescas, a paisagem belíssima. A força da natureza, soberana. A barragem de concreto que corta o rio ao meio é como um corpo estranho que se impõe. É impossível não olhar, tentar admirar o resto como se aquilo não estivesse ali. Há quem ache bonito, e a verdade é que os que vivem ali parecem já ter se acostumado com a paisagem.

Eu conversava com as pessoas sobre os sentimentos que aquela visão causava em mim e, em uma dessas conversas, fiquei sabendo que circulam falas na cidade sobre uma técnica usada durante a construção da barragem, em que gelo era adicionado ao concreto para acelerar o tempo de cura e evitar fissuras. O fato é que alguns acidentes aconteceram e, acredita-se, um ou outro trabalhador da obra que em algum momento caiu ali ficou, já que não era possível o resgate. Essa imagem, de corpos congelados no meio da construção, não saiu da minha cabeça. Pensei que são o conteúdo sombrio de uma história escrita "para inglês ver", assim como nossa bandeira, que brilha em verde e amarelo a mensagem de Ordem e Progresso, assentada numa história de colonização, escravidão, extermínio e venda. Conteúdo recalcado que se tenta com insistência deixar no esquecimento, mas que retorna como sintoma. Componente mortífero invisível na paisagem, presente, porém, na forma das pobrezas, das desigualdades, dos adoecimentos psíquicos.

Entre a Vila Permanente e a saúde perambulante

Fui a Tucuruí para conhecer sua rede de saúde mental. Fui generosamente bem recebida por Geraldo Sales, médico psiquiatra

3 Área residencial de segurança nacional, controlada pelo governo federal, construída pela Eletronorte, a 6 km de Tucuruí, para acomodar as pessoas que trabalhavam na construção e operação da usina e, após o término das obras, aberta para uso geral.

e figura central na história da construção dessa rede. Nessa breve visita, me dei conta de que conhecer a rede de saúde mental de um lugar significa mais do que visitar serviços e conversar com profissionais e usuários. Significa entrar em contato com as forças desejantes que constituíram e constituem esse lugar. Ver as pessoas, acompanhar circulações, ouvir discursos. Saber como se constituem as riquezas, como se valorizam ou não os conhecimentos locais, como gira a máquina produtiva, como se acolhem ou não os que desviam das normas.

O tempo foi curto, mas foi o suficiente para entrar em contato com um jogo de forças silencioso e barulhento.

O silêncio dos trabalhadores mortos congelados na barragem é o mesmo silêncio almejado por uma autoridade da Secretaria de Saúde que, perguntada sobre a política de saúde mental do município em 1993, respondeu: "doente mental, a gente amarra e evacua" (Nanô; Pesce, 2018, s.n.p). É o silêncio que visa a anulação das diferenças, totalitário, cínico. O mesmo a que Martins (2009, p.9) faz alusão quando aponta a "política higienista dos séculos XVIII e XIX que, ao contornar por muros aqueles que nos habituamos a chamar de loucos, busca a garantia de um silêncio, a não perturbação do ritmo moralizante da classe [burguesa] em ascensão".

Em contraposição a esse silêncio, porém, o barulho de certas experiências de resistência. Lembrando que a resistência que obstaculiza a análise é justamente a que sinaliza que algo da ordem do indomável quer passar, exige passagem. São as águas que resistem contra a barragem que as quer conter. Aqui, força de sobrevivência, afirmação da vida frente ao movimento de achatação mortífera das alteridades.

Cheguei numa quarta-feira de manhã ao Centro de Atenção Psicossocial (Caps) Machado de Assis e ouvi o barulho de uma roda de terapia comunitária acontecendo. Quase cem pessoas presentes no amplo salão, aberto nas laterais, localizado estrategicamente como passagem para qualquer lugar que se queira acessar no serviço. Cem pessoas vindas de todo canto, algumas de municípios vizinhos, que viajam toda semana para participar do ritual que acontece há mais de vinte anos.

Música para abrir, alongamentos e aquecimento corporal. As músicas contam do funcionamento da terapia. Chegar, ir ajudar o José, bater o pé antes de entrar na casa, a comunidade se cuidar. As pessoas são convidadas a falar de seus sofrimentos e o coordenador vai tentando pescar qual é o mote da terapia do dia. Faz cortes, lembra das regras, estimula falas. Não pode aplaudir, isso afasta o contato com o sofrimento. Não é festa. Depoimentos sobre a função que o Caps exerce na vida de cada um podem ser legais, e as pessoas parecem ter necessidade de fazê-los, mas o primeiro convite é para falarem do que entristece, do que dói e faz sofrer.

Uma mulher então, que reparei estar querendo falar desde o início, toma a palavra. Está com um problema de saúde. Terá que fazer uma cirurgia, passa por dificuldades financeiras. Após longa escuta, o coordenador pergunta ao grupo se alguém acha que pode falar algo que a ajude. Nesse momento uma senhora começa a falar, e rapidamente o coordenador coloca duas cadeiras no meio da roda, frente a frente. As duas devem sentar-se ali e conversar. A senhora deve falar o que tem a dizer olhando nos olhos da mulher, em alto e bom tom para que todos ouçam.

A mudança de configuração muda tudo. Todos participam de uma conversa que é de duas e de todos ao mesmo tempo. Todos fazem o exercício de escutar. O remédio é a roda, a escuta coletiva, a possibilidade de se ver no outro, a valorização de saberes. Os caminhos de superação são construídos coletivamente, de acordo com os saberes e os poderes de cura levados por cada um. É explorada a prática médica, mas também o poder das ervas medicinais, o saber dos índios, a cultura negra e quilombola, os rituais de umbanda, a doutrina espírita.

Saúde mental só pode ser na vida. Saúde mental não cabe numa salinha. Onde há vida, há barulho. A revisão da legislação de saúde mental brasileira (duramente conquistada e cada vez mais atacada) responde a apenas uma dimensão do que seria a superação do modelo biomédico asilar de cuidado em saúde mental, ao lado das dimensões teórico-conceitual, técnico-assistencial e sociocultural (Amarante, 2007); frente à dureza de uma sociedade que quer

recalcar a loucura e tudo o que não segue os padrões de racionalidade e produtividade, a resposta possível vem em forma de lei dura. Descrições de funcionamentos ideais que não garantem uma quebra, por si só, de paradigmas e de modos de tratar os conflitos inerentes à convivência humana reunida em civilização.

Desse modo, todo o esforço de profissionais implicados numa mudança de paradigma pode não ser suficiente se não for possível sonhar o que já está previsto em lei. Como dizia anteriormente, sonhar tem a ver com fazer caber, e as ações em saúde mental, para "terem cabimento", também precisam poder ser sonhadas – não apenas por trabalhadores, gestores, usuários, familiares, mas por toda uma comunidade.

Essa equipe de saúde mental, encabeçada por esse psiquiatra, pôde sonhar uma "Saúde Mental Perambulante" e saiu a fazer rodas de terapia comunitária por diversas comunidades na região. Escolas públicas e privadas, creches, quartel da polícia militar, terra indígena, vilarejo quilombola, até em um presídio, trazendo uma reflexão sobre aprisionamentos internos e liberdade, e num assentamento do MST, em uma noite com mais de cem pessoas em volta de uma fogueira. Todas essas experiências marcam a história dessa cidade. Ainda é possível ouvir o barulho da floresta, dos animais e dos vilarejos submersos, dos ribeirinhos e indígenas que lutaram e morreram. Essas marcas falam e são revividas nos dias de hoje – assim como as experiências de resistência que brotam, força de vida querendo passar pelas frestas de uma barragem assassina. O asfalto liso das ruas tranquilas da Vila Permanente fala, assim como as ruas desordenadas e movimentadas de Tucuruí.

Como conquista dos que lutaram pela reforma psiquiátrica na região, o único manicômio que existia foi fechado. Os usuários que precisavam de internação passaram, a partir de 1996, a ser acolhidos na Enfermaria de Clínica Médica do Hospital Regional de Tucuruí. Só em 2006, depois de muita briga e trâmites burocráticos, foi criada a chamada Ala Psicossocial. Soube que essa transição que permitiu a internação dos usuários em surto ali passou por reclamações revoltadas na rádio da cidade, chegando até a ameaças de morte. Hoje

é sentida nas paredes sujas e descascadas que se contrastam às bem pintadas paredes do resto do hospital; ou na espera, que dura anos, de ampliação da área e criação do que seria a ala feminina – já determinada judicialmente, porém não levada a cabo pela administração. A negação da loucura chega ao cúmulo de, em tempos de Natal, o hospital inteiro ser decorado com enfeites e a Ala Psicossocial não. Dr. Geraldo esbraveja que a ala deve ser enfeitada também. Segundo ele, quando um usuário se descontrola e quebra tudo, ele ouve isso como uma voz de esperança, grito que afirma uma existência.

Os moradores da cidade puderam escutar, também, um barulhão, certa vez em que o administrador do mercado municipal foi à rádio da cidade reclamar que "os doidos do Caps estavam perturbando os feirantes". Afirmava que alguém devia acabar com aquilo, e concluiu ameaçando que se nada acontecesse, ele mesmo acabaria jogando os doidos no rio.

O grupo do Caps escutou a notícia e na semana seguinte foi ao mercado, munido de um trio de familiares tocadores de sanfona, triângulo e zabumba, mais caixa de som e violão. Era sexta-feira, dia de maior movimento no mercado, e a festa começou com Gonzagão. A coisa foi ficando animada e quando estava no auge, o médico parou a música, pegou o microfone e reclamou, para todos ouvirem, a presença do administrador do mercado. Disse querer que ele fosse até lá e falasse sobre os 23 pontos de venda de cachaça que havia ali, inclusive os barris que os comerciantes deixavam nas barracas para os doidos se servirem e não incomodarem. Lembrou que o mercado é espaço de convivência e convidou todos os presentes a pensarem em como cuidar daquele lugar.

Numa outra vez, nessa mesma rádio, esbravejou revoltada uma mulher: "um doido do Dr. Geraldo me assediou na rua!". Como resposta o médico foi ao programa do dia seguinte questionar quantas vezes alguma mulher foi à rádio denunciar as situações de violência doméstica praticadas pelo marido, por exemplo. Ouvi essas e tantas outras histórias. Não de negação do desafio da convivência – como escutei uma vez: onde tem gente, tem conflito –, mas, sim, de denúncia de um modo de organização social que coloca "os doidos"

desses causos como bode expiatório, como se nesses seres humanos estivessem concentrados todos os males e tudo o que pode haver de indesejável numa cidade. O problema do alcoolismo, assim como o da violência de gênero, não está restrito a uma classe social ou aos usuários do Caps, são questões urgentes, sim, para serem tratadas por toda uma comunidade.

Além disso, a formulação das reclamações afirmava: "os doidos" são do Caps ou do Doutor, e aí deparamos com o cerne de uma discussão feita por Basaglia (2005, p.243) quando falava da importância de se questionar não somente "o manicômio nem a psiquiatria como ciência, mas *tudo o que, partindo do 'território', repelia a doença e a confiava à psiquiatria e ao manicômio*" [grifo nosso].

O desafio de conviver é de todos, e a arte da convivência só é possível, aproveitando ainda as palavras de Basaglia (2005, p.255): quando se aprende a suportar um "confronto com o outro que só permanece real e significativo quando o sofrimento não é isolado em lugares e ideologias que se encarreguem dele; aprendizagem que permite ao mesmo tempo a não expulsão da diversidade e o reconhecimento da mesma".

Os familiares tocadores, os usuários do hospital, o médico que vai à rádio, até a Kombi do Caps que circula pelas ruas estampando um grande adesivo "Doido é Tu" na traseira. Cada uma dessas figuras sonha uma cidade de encontros, capaz de sustentar seus conflitos e, assim, sua fragilidade. Uma cidade que, de seu desamparo, inventa força de emancipação. Ao sonhar, fazem caber.

A comunicação via programa de rádio causou admiração ao meu olhar estrangeiro. Para uma paulistana vinda de uma metrópole de mais de 20 milhões de habitantes anônimos, as cenas pareciam recortes de um sonho ou fragmentos de um conto. Um conto que falasse sobre a vida de uma pequena cidade, em que se sabia o nome de todos, do médico, do feirante, do louco. Como naquele do Machado de Assis – que inspirou e acabou por batizar o Caps de Tucuruí.

Lembrei-me do Dr. Simão Bacamarte, o tal do alienista, que acabou por internar quatro quintos dos moradores da sua cidade na gana de deixá-la limpa dos ruídos da desrazão. A mesma desrazão

que Freud reconheceu e valorizou. Dois homens que dedicaram suas vidas à busca obstinada pela verdade da ciência. Almas agoniadas buscando respostas para o desamparo. Dr. Bacamarte acabou trancando a si mesmo na Casa Verde. Freud destrancou o inconsciente e sua desrazão.

Referências

AMARANTE, P. *Saúde mental e atenção psicossocial*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2007.

ASSIS, M. de. O alienista. In: PROENÇA FILHO, D. (Org.) *Os melhores contos de Machado de Assis*. São Paulo: Global, 1997. p.93-133.

BASAGLIA, F. *Escritos selecionados em saúde mental e reforma psiquiátrica*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BIRMAN, J. A sustentável leveza do psicanalista. Variações sobre o desamparo e a feminilidade. In: ______. *O mal-estar na atualidade*: a psicanálise e as novas formas de subjetivação. 5.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p.30-50.

FREUD, S. [1915] Os instintos e seus destinos. In: ______. *Obras completas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2010a. v.12, p.51-81.

______. [1920] Além do princípio do prazer. In: ______. *Obras completas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2010b. v.14, p.161-239.

______. [1930] O mal-estar na civilização. In: ______. *Obras completas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2010c. v.18, p.13-123.

______. [1926] Inibição, sintoma e angústia. In: ______. *Obras completas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2014. v.17, p.13-123.

______. [1900] A interpretação dos sonhos. In: ______. *Obras completas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2019. v.4, p.13-682.

MARTINS, B. A. *Ode à crueldade, ou arte para pensar a desinstitucionalização*. Niterói, 2009. 100f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense.

NANÔ, F.; PESCE, P. *A leseira itinerante*: Como um psiquiatra desbravou a cultura manicomial no sul do Pará. eBook Kindle, ASIN B07JQ8KZG1. 2018.

SAFATLE, V. Medo, desamparo e poder sem corpo. In: ______. *O circuito dos afetos*: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo, São Paulo: Autêntica, 2016. p.37-70.

WINNICOTT, D. W. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

12
Desamparo e feminilidade

Mariana Leal de Barros

Introdução

A articulação entre desamparo e feminilidade derivou de uma pesquisa na interface antropologia-psicanálise em que se investigou elaborações de gênero à luz de uma entidade espiritual feminina bastante controversa do panteão afro-brasileiro: a Pombagira. Trata-se de um trabalho realizado ao longo do doutorado e pós-doutorado que contou com entrevistas com médiuns e suas entidades espirituais durante o transe de possessão em terreiros de umbanda.

A Pombagira é incorporada em terreiros de diferentes religiões de tradição afro-brasileira. Médiuns desses espaços rituais, tanto mulheres quanto homens, recebem em seus corpos esses espíritos por meio de sessões dedicadas a atender e ouvir os fiéis. São comumente conhecidas por tratar de questões relacionadas ao amor e ao sexo, mas ao longo do trabalho de campo foi possível perceber que, de fato, a Pombagira trabalha com maestria conflitos atinentes a afetividade e sexualidade, mas não apenas, o que está em pauta para essas mulheres subversivas do sagrado afro-brasileiro é o desejo, seja ele qual for (Leal de Barros, 2010). Por uma performatividade feminina em contraposição ao passivo, dócil e doméstico, a Pombagira expressa sua força no registro do feminino, diz-se "mulher" e

vem ao mundo para defender que se responsabilize pelo que se quer. Nesse sentido, o argumento deste texto versa sobre o desamparo em articulação com o sujeito do desejo, posição que pode ser compreendida como posição feminina para além do falo, assume-se a falta em posição permanentemente desejante.

Escuta psicanalítica afinada na melodia brasileira

No início do meu trabalho, era curiosa a escassez de pesquisas na psicologia sobre o campo afro-brasileiro,[1] e na psicanálise ainda mais raro, o que me surpreendia, pois deparava-me naqueles espaços com construções tão eloquentes do que é o humano e tão expressivo dos sujeitos deste país, como pudemos passar tanto tempo de ouvidos fechados para isso?

Quando a psicanalista franco-brasileira Marie Christine Laznik (2009) narra em "Trabalhando com Lacan: na análise, na supervisão, nos seminários", que Lacan, ao recebê-la em análise, logo na primeira entrevista fez uma convocatória para que ela realizasse uma pesquisa sobre os cultos de possessão no Brasil, fiquei surpresa, mas não perplexa. Lacan marcou um encontro dela com seu colega Balandier para orientá-la nesse possível trabalho, pegou o telefone na mesma hora, ainda durante o primeiro atendimento. Não era o desejo de Laznik, que tomou outros rumos na psicanálise, mas não me espanta ser do interesse de Lacan. Ora, sendo brasileira, era a chance de investigar as preciosidades que ele ouvia daquele país por uma escuta psicanalítica. Quando a encontrei pessoalmente, quis saber mais a respeito, imaginei que não o tivesse feito, mas Laznik respondeu: "eu fiz, ele me obrigou".

É reconhecido que Freud dizia serem suas obras maestras aquelas em que trata do estudo da cultura: *Totem e tabu* (Freud, 1993),

1 Hoje, graças ao desenvolvimento de trabalhos do grupo de Etnopsicologia da USP de Ribeirão Preto, coordenada pelo professor José F. Miguel H. Bairrão, essa área tem se desenvolvido e ampliado.

Mal-estar da civilização (Freud, 2002), *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 1986), *O futuro de uma ilusão* (Freud, 2001a) e *Psicologia das massas e análise do eu* (Freud, 2001b). No entanto, é falho pensar em uma separação entre os textos "sociais" e "clínicos", para Freud nem mesmo fazia sentido pensar em uma psicologia social ou coletiva, porque toda psicologia é social, não há uma do indivíduo e outra social (Freud, 2001b). É fato que algumas vertentes da psicanálise pós-freudiana se apegaram substancialmente a uma ideia de mundo interno e a uma prática de consultório, mas temos condições, atualmente, de perceber que uma psicanálise de ouvidos fechados para a cultura e o contemporâneo é terreno fértil para que discursos patologizantes, heteronormativos e falocêntricos se perpetuem. Se a psicanálise hoje pode se desvencilhar dessa posição, é porque existe um saber interessado na cultura que se põe a ouvir o Outro não como acessório, quero dizer, não como área da psicanálise que se coloca como um ramo à parte, alternativa, mas em posição ética para toda psicanálise.

Sendo assim, parti da psicanálise tanto em metodologia, empregando uma escuta transferencial em campo, quanto em teoria. Mas quanto mais o meu campo me apresentava que estudar as Pombagiras era propor-me a ouvir mulheres e elaborações de feminino, mais me debruçava sobre as teorias de gênero (Butler, 2003) que, por conseguinte, colocavam em cheque a leitura psicanalítica da mulher a partir de Freud.

O Édipo da menina até hoje ainda é debatido porque foi por ele sendo visto e revisto. Ainda assim, foi capaz de antecipar o que se tornou depois o feminismo e, no início da década de 1930, já enunciava um "tornar-se" mulher, assumindo o caráter "não natural" da feminilidade: "[...] cabe à psicanálise não querer descrever o que é a mulher – isto seria para ela uma tarefa dificilmente realizável-, mas de examinar como ela o vem a ser. Como a mulher se desenvolve a partir da criança com disposições bissexuais" (Freud, 1984, p.156, tradução nossa).

É fato, no entanto, que o destino da sexualidade feminina fundamentar-se-ia, sobretudo, na inveja do pênis. A feminilidade teria a maternidade como melhor destino e, por mais paradoxal que seja,

seria justamente o complexo de castração que encorajaria a feminilidade na menina: "A feminilidade deriva de seu "ser castrada": mulher é aquela cuja falta fálica a incita a se voltar para o amor de um homem"[2] (Soller, 1996, p.26). Buscando esclarecer esse impasse, Lacan, valendo-se da metáfora paterna, substitui o desejo da mãe pelo Nome-do-Pai. É a interdição que ganha eloquência, a falha faz a falta, é na ausência da mãe, na frustração da demanda, quando a mãe não responde, não está "lá", que a falta se faz. A lei paterna, princípio organizador da cultura, estrutura a significação linguística, separa a criança do corpo da mãe e insere o sujeito na cultura, a interdição é o que humaniza.

A psicanálise, assim, não se atém apenas a um pai real, nem a uma mãe concreta, como sustenta Michele Roman Faria (2003), trata-se daquela/e que cuida se voltar ao Outro, a mãe que, saindo da relação fusionada com o bebê, interessando-se pelo mundo, pelo companheiro ou companheira, pelo trabalho, faz surgir naquele serzinho um olhar que também se volta para esse Outro, um interesse em fazer parte deste mundo: "não sou apenas objeto de amor para minha mãe ou aquele de quem de mim cuida e sabe o que quero e preciso, posso ser objeto de amor para aquele Outro". Trata-se da suposição de que está ali, no Outro, algo que eu não tenho, "está ali o que me falta, vou buscar".

Da contribuição lacaniana, compreendo que mais vale uma mãe suficientemente mulher do que uma mãe suficientemente boa. Mas acredito que o próprio Winnicott ao se dedicar a essa conceituação, tinha isso em mente: a capacidade dessa mãe de frustrar o filho por ter desejo próprio, ser desejante, não sendo o filho tudo o que ela precisa.

Nesse sentido, Françoise Dolto dizia que não há nada pior para um filho do que uma mãe extremamente devotada que se dirige a ele dizendo "dei minha vida a você". Na clínica, percebemos com bons olhos a criança quando a mãe diz "dei tudo e agora é assim que ele me

2 Soller (1996, p.26) acrescenta: "Primeiro é o pai, ele próprio herdeiro de uma transferência do amor primordialmente dirigido à mãe, e depois o cônjuge [...] Aqui, portanto, a mulher é definida unicamente pelas vias de sua parceria com o homem".

trata?". Pois então, por mais endividado que a criança seja aos olhos dessa mãe, nenhuma criança deve ser canibalesca o suficiente para nutrir-se de toda a vida de sua mãe, é dívida impagável, é preciso também frustrá-la. Feito isso (não que o façamos por completo como linha de desenvolvimento), partimos dessa posição para ser objeto de amor de outro/Outro para então, suportar-se desamparado.

E como poderia essa mãe amar sem tomar o filho como objeto? E como pode o filho amar a essa mãe sem se oferecer como objeto de gozo? Não tomo os sujeitos que abordo aqui pela concretude de "mãe e filha/o", refiro-me a posições subjetivas daquele que cria e é criado para chegar a um ponto: a condição do sujeito desejante é suportar-ser faltante, suportar-se desamparado, de maneira que a repercussão disto seja compreender o sujeito do desejo como registro de feminilidade. Trata-se do Sujeito que se suporta incompleto, para além do registro do domínio de quem tudo sabe, para além da razão, da lógica, desprovido de garantias, desamparado (Birman, 2001).

Chegamos, assim, ao cerne deste trabalho que versa sobre feminilidade e desamparo, mas atentemos a um ponto: a temática deste encontro é desamparo "e seus destinos". E isso é fundamental, ou seria insuportável. Do desamparo, todos nós sabemos, sentimos na pele, sofremos por dentro, e, nestes últimos tempos, precisamos mesmo falar de desamparo e pensar em destinos para o mal-estar que estamos vivendo, para os tempos em que o totalitarismo de armadilha fálica progride de forma virulenta.

Chamou minha atenção um tempo atrás quando nas redes sociais as pessoas inauguraram o termo "vomitaço" e combinavam para, juntas, vomitarem na página virtual de uma personalidade política. O que é o vômito? Aquela figurinha virtual parecia oferecer figurabilidade para a sensação de mal-estar daquele momento. Agora, já não é nem mal-estar, é medo. Quando vemos Donald Trump sendo eleito, percebemos que vamos muito mal.[3]

De que maneira, no entanto, isso tudo tem a ver com feminilidade e mesmo com as próprias Pombagiras?

---

3 Este texto foi redigido em 2016.

Sabemos que a obra freudiana é eminentemente biográfica. Bem, todos nos dedicamos ao que nos toca. Por um bom tempo, Freud versou sobre a sexualidade, e a psicanálise evidenciava o recalque, temática frutífera para pensar as histéricas daquele tempo. Todavia, é posteriormente à Primeira Guerra Mundial, tendo deparado com o horror do humano, que Freud inaugura a segunda tópica, argumentando que a libido não seria de ordem exclusivamente sexual, há que falar em pulsão de vida e pulsão de morte. Freud, para Birman (1999, 2001), estava sujeito ao seu contexto e isso se refletia nos valores da vida e da morte em sua obra. Vida e morte estabeleceriam relações extrínsecas entre si: "Freud atribuiu inicialmente à vida condição de origem insofismável do ser, sendo a morte, então, a perda desse bem originário, o produto inevitável a resultante do seu desgaste" (Birman, 1999, p.16).

Já nos anos 1920, é a morte que estaria na origem, a vida seria uma aquisição que se inscreveria a partir do Outro. A partir de "para além do princípio do prazer", nos Freud nos leva à morte que "carcome" por dentro as potencialidades vitais (Birman, 1999).

Na busca de um bem-estar permanente, grande parte da área da saúde realiza um percurso equivocado na direção do desejo. Não é possível, na clínica, oferecermos garantia de bem-estar, de uma homeostase psíquica desumana, mas é possível em análise que o sujeito se posicione a fim de buscar destinos para o mal-estar, e, ainda que desamparado, posicione-se desejante. Nesse sentido, Joel Birman (2001, p.234) associa a ascensão do sujeito do desejo à feminilidade, que seria para ele, assim como a capacidade de sublimar, "o solo originário da subjetividade", destinos positivos e criativos do desamparo.

Retornando à contribuição lacaniana, sabemos que desde o seminário III, Lacan (2008) afirma que não há propriamente uma simbolização do sexo da mulher, pois o imaginário nos oferece apenas a sua ausência, o seu vazio, um buraco onde, no homem, haveria algo.[4] Ao

4 Lacan desenvolve essas questões principalmente nos textos "A significação do falo" e "Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina", ambos

falar d'A mulher, não a encontramos, pois falamos dela pelo registro imaginário, num registro interpelado pelo Simbólico, pela linguagem em que o que rege é a lógica significante. "A" mulher não existe, trata-se de que ela é apenas o que os olhos masculinos poderiam ver: "Não há mulher senão excluída pela natureza das coisas que é a natureza das palavras" (Lacan, 1985, p.99). O que se frisa é que "A" Mulher, no mesmo referencial do "Pai" totêmico, não existe.

> Nem por isso deixa de acontecer que se ela está excluída pela natureza das coisas, é justamente pelo fato de que, por ser não-toda, ela tem, em relação ao que designa de gozo a função fálica, um gozo suplementar. Vocês notarão que eu disse suplementar. Se tivesse dito complementar, aonde é que estaríamos! Recairíamos no todo. (Lacan, 1985, p.99)

Ainda assim, Lacan foi continua se valendo de um discurso "falologocêntrica" (Brennan, 1989), a teoria se baseia na centralidade do falo. Se por um lado a teoria lacaniana afirma que o gênero é simbólico e não biológico; por outro, constrói o feminino – ou a sua impossibilidade – em torno do símbolo fálico. Lacan, no entanto, admite: "adotei a perspectiva androcêntrica para encontrar a mulher" (apud Arán, 2006, p.120). Mas como poderíamos "ouvir" o que é da ordem do feminino para além do "negativo"?

Joel Birman (1999, p.15), como já antecipei anteriormente, defende que busquemos um "para além da organização fálica": "a feminilidade pode se desenhar no horizonte sem que o sujeito se enrosque nas armadilhas do falo". Trata-se de construir "uma outra gramática erótica da subjetividade, bastante diferente daquela gramática erótica para a subjetividade fundada no referencial fálico" (Birman, 2001, p.244). Conceber o feminino fora do império masculinista implica admitir existência para além da certeza fálica, poder dizer para além do horror da castração, rever, construir e teorizar

---

publicados na compilação *Escritos*, publicados em 1960. Em seguida, aprofunda--se na temática já em 1972, no *Seminário livro 20: "Mais Ainda"* (Lacan, 1985).

para além das armadilhas da dicotomia cartesiana, do conhecimento exclusivamente verbal, racional e estruturado.

Deslocar o feminino do registro de anteparo abre espaço para concebê-lo em positividade, não se trata de mudar o foco, colocando a centralidade no feminino. Não se trata de permanecer na dialética de uma face ao outro. Essa perspectiva se constituiria num "recomeço" da psicanálise que fosse capaz de superar a leitura freudiana da sexualidade feminina.

Freud, a bem da verdade, já havia admitido seus limites e sugeria que recorrêssemos aos poetas, àqueles que encaravam a linguagem e se valiam das palavras por outro registro:

> Eis aqui tudo o que eu tinha a vos dizer sobre a feminilidade. Certamente é incompleto e fragmentário, o que nem sempre nos soa agradável. Mas não esqueçam que nós descrevemos a mulher apenas na medida em que seu ser é determinado pela sua função sexual. Esta influência vai, certamente, muito longe, mas não perdemos de vista que para além disso, cada mulher é também um ser humano. Se quiserem saber mais sobre a feminilidade, perguntem às suas próprias experiências de vida, dirijam-se aos poetas, ou esperem que a ciência possa nos oferecer informações mais aprofundadas e coerentes. (Freud, 1984, p.181)

Nesse sentido, Monique Schneider (2004) afirma que poderíamos alcançar esboços de feminilidade via estética e pulsão. Ao admitirmos o masculino como emblemático da cultura e via única para sua compreensão, nos afastamos do mundo sensível.

A hipótese construída ao longo da pesquisa, assim, foi de que nos rituais, no transe, nos significantes da estética do culto, podemos apreender o que é da ordem do feminino (Leal de Barros, 2012). A Pombagira, como interpretação afro-brasileira d'"A" mulher inscrever-se-ia tanto nos corpos de suas médiuns quanto na estética ritual.

> Às vezes não preciso dizer nada, eu só danço e faço as mentes pensarem o que eu quero com a dança. Quando eu danço, é para que

> ela me sinta, para que ela tenha certeza de que eu estou perto, que eu sou leve, todo mundo pensa que Pombagira pesa, que nós, da nossa banda, pesamos. Não. Estamos em qualquer lugar sem ninguém perceber. (Língua de Fogo, Pombagira de Patrícia, entrevista realizada durante o transe de possessão)

"Boa noite, o que você quer, querida?"

As Pombagiras, em ato, estética e sensivelmente, evidenciam como se ligam tanto ao registro do desejo quanto à responsabilidade do sujeito:

> Nas oferendas, eu achei interessantíssimo, que ela sempre me pedia farofa, farofa, farofa, farofa de peito de frango, que por sinal, fazia sucesso, mas agora, tudo mudou [...] daqui pra frente eu vou me mobilizar e precisar fazer pratos, assim, um pouco mais, que não são do costume dela receber, até então não eram...que é o peixe, [...] Então, nisso ela vai me contando o quê? Ela vai me contando o fundamento de trabalho, então ela uma vez me disse, ela mandou trazer um recado: "Por que peixe? Porque peixe não cisca. Peixe anda pra frente". E se ela quer riqueza, se ela quer ambição, se ela quer o poder, quer prosperidade, se ela quer expansão, o peixe é o exemplo de tudo isso. Então, nesse exemplo tão simplesinho, um peixinho, uma tainha, uma corvina, um bagre, sabe lá Deus o que seja, mas é o fundamento do que se busca e é um elemento da natureza. Um ser vivo da natureza, uma coisa que talvez nenhum livro vá contar, a não ser por exemplo como você, agora fazendo essa pesquisa... traga um olhar que talvez a gente, talvez não, tenho certeza de que a gente tá precisando, que é essa coisa da beleza, da simplicidade e da grandeza ao mesmo tempo, que é esse tipo de trabalho dessas entidades, né? [...] são maravilhosas. A inteligência mesmo, né? Eu nunca tinha parado pra pensar dessa maneira: "Ah, ela me pediu peito de frango...", mas se eu parar pra pensar, na minha vida eu passei muito tempo, com todo respeito da palavra e da expressão,

ciscando num mesmo lugar e sem chegar a lugar nenhum. Entendeu? Então, ela me deu um toque: "Acorda! Não é mais tempo de ciscar!" Ou você cresce e aparece, expande e assume alguma coisa, e sai de cima do muro, ou você vai se enterrar sozinha, ciscando... você vai chegar aonde ciscando? Mas eu precisei passar pela fase do frango, entendeu? [...] Então, dessa fase, vulgarmente falando, ela (Areia Preta) deve tá horrorizada, deve tá falando: "Que horror! 'ciscando!'", mas é por aí, então, quanto tempo eu bati na mesma tecla, o que eu renunciei por acreditar que não deveria expandir, crescer, tá bom aqui desse jeitinho que tá, moro numa cabana, numa casinha de campo, tomando uma água de coco, de vez em quando uma água da torneira que tá bom demais. Entendeu? Então, isso é inadmissível pra ela, ela não pode nem... imagina... então tá... *você* vai buscar [...] oi? Aí foi quando eu fui buscar mais formação, mais conhecimento, tô prestes a daqui a algum tempo, não exatamente agora, ir ao encontro de um mestrado, porque não tem, não é porque é um mestrado, mas é porque a vida é assim, você acaba um estudo, você já tá procurando outro. [...] E eu agradeço muito a ela, por ela ter me concedido esse momento "peixe", que é a expansão. [...] Então ela coloca, "olha pro mar", "manda ela olhar pro mar", vê como eles se proliferam, vê como os peixes se aglomeram, andam em bandos, mas quando precisa seguir cada um o seu rumo, vai! (faz movimento com a mão como se estivesse indo em frente e rápido) [...] E tem... eu acho, eu gosto muito de observar as pombogiras trabalhando, conversar com todas, nenhuma me escapa, eu vou sempre buscar um axé, e quando eu posso incorporar minha senhora, minha orientadora no campo das inteligências, não incorporar, mas acionar, chamar pra perto, dizer assim: "me inspira!", "me deixa tomar por essa *sutileza* que é toda sua", eu acho que eu preciso, eu não posso renunciar de novo, eu não posso, então ela sempre ensina: "não olha pra trás, não olha e vai adiante, enfrenta e vai, pior não vai ficar!", e essa esperança, mas que não tem romantismo nenhum, é um jeito de colocar curto e grosso, é feito um telegrama que quanto mais palavra a gente coloca, mais enrola, mais caro fica, então é assim, quanto mais objetivo nós, filhos de santo, o cavalo,

né? (Entrevista com Beatriz, médium que incorpora uma Pombagira da linhagem "da praia", nomeada "Areia Preta")

Nesse percurso estético vivido em seu próprio corpo, Beatriz concebeu que estava ciscando no mesmo lugar. Mas para que a metáfora de Areia Preta pudesse ser ouvida para que Beatriz estivesse pronta para "pescar" o dito. A dor da repetição, do esforço que não faz sair do lugar, é o que costuma levar o sujeito à análise, e, ao analista, não cabe puxá-lo com a mãe. Na fala de Beatriz, notamos a importância de nadar em bando, sustentando-se no Outro para então ousar também nadar sozinha. A médium parece nos dizer que o sujeito do desejo, que se suporta castrado, pode não se limitar ao impacto da castração no desamparo que paralisa, imobiliza. Sustentar-se desamparado pode abrir caminho para a assunção do sujeito desejante.

Qual afeto nos abre para sermos sujeitos? Poderíamos tentar recuperar afetos como a beatitude, como um dia falou Espinosa; poderíamos falar do contentamento, tal como um dia falou Kant; ou mesmo tentar recuperar a felicidade, como atualmente faz Badiou, mas essas seriam formas de ignorar que, para criar sujeitos, é necessário desamparar-se. Pois é necessário mover-se para fora do que promete amparo, sair fora do que nos individualiza, que nos predica no interior da situação atual (Safatle, 2016, p.31).

Essa perspectiva permite que possamos apreender a cena contemporânea de outra maneira, pensar as urgências da atualidade, as demandas, os conflitos, as certezas e o desamparo. Quando Birman (2001) nos convida a conceber o erotismo humano fora do registro fálico, afirma que isto poderia reconfigurar valores que "obcecam o nosso imaginário",

> [...] quais sejam, as noções de perfeição, completude e beleza. Portanto, a feminilidade como origem no permite também dimensionar devidamente o lugar estratégico atribuído à figura do falo na tradição psicanalítica pós-freudiana e no discurso freudiano sobre a sexualidade humana. Enfim, enquanto polo alteritário do psiquismo,

> a feminilidade permitiria também relativizar o lugar do falo na erogeneidade humana e nos descaminhos do desejo, redefinido as trilhas de sua errância. (Birman, 2001, p.243)

Pensar a partir do registro fálico é uma armadilha tanto para o sujeito quanto para o analista que trabalha nesse registro. Quando Lacan se vale da clínica do real em sua obra, ele confere ao território da análise a primazia do inominável, do indizível, das incertezas, da incompletude e, acrescento, da possibilidade de amar. Amar o outro em alteridade, em diferença, não é tarefa fácil. Para tanto, é necessário suportar a si mesmo faltante, falho, incompleto, imperfeito, de modo a acolher o outro como outro, igualmente imperfeito.

Laznik (2009) afirma que na transferência analítica nos isolamos com o outro para lhe "ensinar" o que lhe falta e, devido a própria natureza da transferência, ele vai "aprender o que lhe falta amando": "não estou ali, afinal de contas, para o seu bem, mas para que ele ame. Isso quer dizer que devo ensiná-lo a amar?" (Lacan, 1988b, p.23). A psicanalista acrescenta: "Lacan explica que o que caracteriza aquele que ama, como sujeito do desejo, é essencialmente o que lhe falta" (Laznik, 2009, p.61).

Aqueles que buscam análise, em geral, querem aliviar uma dor, buscam um bem-estar, mas ao ocupar o lugar de quem deve responder a essa demanda, não estamos mais trabalhando guiados pela lei do desejo, e desperdiçamos a oportunidade tanto de amar aquele como faltante como de proporcionar que ele também possa amar. É claro que há alívio de sintomas num processo analítico, mas como efeito colateral da análise; se esse se torna o objetivo, corrompemos a psicanálise em princípio.

Lacan (1988, p.327) salienta: "Proponho que a única coisa da qual se possa ser culpado, pelo menos na perspectiva analítica, é de ter cedido de seu desejo". E complementa que o sujeito em análise tem sempre uma boa desculpa para tê-lo feito. Uma boa desculpa no sentido de que é aí que o sujeito se culpa, porque aquilo que o sujeito sente culpa, sempre, na raiz, é porque cedeu em seu desejo. E as melhores desculpas surgem com os melhores dos motivos, na melhor

das intenções. Mas sempre que um sujeito cede em nome do bem, é preciso que lhes indaguemos "do bem de quem?".

Em 2006, France Schott-Billmann (2006) escreve *Le féminin et l'amour de l'autre* e se pergunta se o mundo estaria em vias de se feminizar, afirmando que a reivindicação feminista contemporânea permitia que estivéssemos assistindo a um verdadeiro retorno do feminino recalcado, de modo que os principais domínios da vida cotidiana encontrar-se-iam em crise, tais como as instituições, os valores e as normas estabelecidas por uma sociedade de homens no governo e nas religião, as identidades sexuais, a relação com o corpo etc.

Femininos sagrados de uma outra ordem estariam retornando do recalcado, assim como pude ver, efetivamente, em meu campo com as Pombagiras. No entanto, apenas dez anos se passaram e o mundo parece estar numa guinada contrária de forma assustadora e eminentemente autoritária. Se demos um passo à frente, o que parecia que experimentávamos em 2006, neste momento a sensação é de dois passos para atrás.

Sabemos o que se explicita matematicamente no "um passo para frente e dois pra trás"; experimentar no corpo esse movimento é angustiante, mas vale a pena tentar para compreender o que digo. Quando fazemos isso com nosso corpo, percebemos que a cada passo para frente sentimos o desejo de continuar, o passo para frente vitaliza, mas voltar dois nos lança a uma repetição desesperançosa e desencorajadora.

Na Europa, vemos atrocidades serem ditas e atuadas contra imigrantes e refugiados de guerra. Angela Merkel, ao visitar um centro de refugiados, é repudiada pelo próprio povo alemão, de quem não se esperava essa atitude, já que viviam em posição de redenção histórica. A extrema direita sai do caricato e ganha cada vez mais público, tendo como emblema a figura de Donald Trump, que, por sua vez, levanta a bandeira do gestor capitalista que reerguerá o país e o fará "grande" como antes. No Brasil, um gestor na versão mais cor-de-rosa é eleito em São Paulo, e Crivella, a própria figura do religioso inquisidor, defensor da moral, vence no Rio de Janeiro.

Não podemos deixar de lado, ainda, que o fato de ser mulher foi imperativo para que se legitimasse a destituição da ex-presidente como se fez, independentemente de provas e para que homens, novamente, ocupem o poder e ressurjam virulentos, instituindo a ordem, a imposição, o imperativo fálico do domínio, via mentira. No lugar, toma posse um presidente que ilustra claramente o oposto de tudo o que dizemos aqui, que faz maquiagem de dados, de encontros, mostra-se perfeito, impecável, com o cabelo laqueado e, ao seu lado, exibe uma mulher que ilustra exatamente o feminino elaborado pelo desejo masculino: "bela, recatada e do lar". Não vou fazer aqui uma análise do impeachment, e é claro que o poder que se construía nos anos de governos petistas também se fez à custa do poder a qualquer custo, que, por sua vez, custou um mal-estar econômico. Mas o que vivemos que faz que isso possa retornar com tanta virulência e violência?[5]

Na década de 2000 a ciência, inclusive a mais concreta, se voltava à incerteza, às verdades construídas momentaneamente, do pode ser isso e aquilo, da destituição do absoluto, somando-se a isso, e por repercussão, a liberdade da sexual, a luta por direitos de minorias, os movimentos em defesa da sustentabilidade e o ritmo contrário a um consumo desenfreado. Mas será que o acolhimento da alteridade chegou a um ponto insuportável? Será que veremos, progressivamente, figuras que esboçam dois passos para trás em direção à masculinidade na sua face mais cruel, ao exercício de domínio, à impossibilidade do diferente, à imposição da ordem com violência?

Quando há violência, é porque não há possibilidade de autoridade simbólica. O pai que bate, perdeu a autoridade e chegou ao extremo do ato. A guerra é da ordem do masculino, é incutir ao outro um desejo próprio, é querer o que o outro tem. E por que desejarmos novamente esse pai, por que desejarmos representantes como esses?

Tanto desejar um pai que tenha o falo quanto a desesperança em relação às instituições e ao devir, intuo, são destinos negativos

5 Vale lembrar que este texto foi redigido em 2016, quando Jair Bolsonaro ainda não se apresentava como possibilidade plausível de candidato à presidência do Brasil.

do desamparo. Essa crise talvez se articule com a (in)capacidade de amar, e para amar é preciso acolher o outro em seu desejo, sabendo-se imperfeito e suportando que não é o outro que me completará, porque também esse é imperfeito, não é ele que deve suprir o que me falta, ou também lhe faltará fôlego, também o outro será sufocado.

Até que ponto somos capazes de suportar a diferença? Até que ponto somos capazes de amar? Safatle (2016) chama a atenção para países da Europa tradicionalmente marcados pela tolerância, como Países Baixos e Dinamarca, que são hoje aqueles que apresentam as mais fortes políticas de exclusão social. Ou aqui,[6] nesta plateia, para tornar a ideia mais próxima, quando fazemos psicologia, discursar sobre a aceitação do outro é premissa, mas como é quando um estranho da cidade entra na minha festa de república? Quais são os olhares para aquele diferente, de fora, ainda mais se estiver estampado em sua estética corporal a sua classe social menos privilegiada, conseguem se ver nesta cena?

O que aponto não é da ordem da acusação, é para que possamos refletir e pensar "até que ponto suportamos a diferença?". Valendo-se das contribuições de Judith Butler, Safatle (2016, p.242) argumenta: "[...] o fato de não me estabelecer como identidade fortemente determinada, mas de reconhecer a necessidade de lidar com algo em mim não completamente estruturável em termos de identidade, me levaria a uma maior solidariedade com aquilo que, no outro, sou incapaz de integrar".

Quando nos propomos a pensar o feminino a partir do masculino, vemos aquilo que ele não tem, um a menos. Mas a condição de feminilidade seria justamente esta possibilidade "para além" (Birman, 1999, 2001; David-Ménard, 2000, 2009), sendo o feminino da ordem do que escapa, admitindo minha própria "opacidade", sustentando que não sei tudo, não posso tudo, e, portanto, é possível oferecer reconhecimento ao outro (Butler, 2005, p.41). Seria, assim, a partir do reconhecimento do outro que tornar-nos-íamos capazes

6 Questão dirigida à plateia de estudantes de graduação em Psicologia na apresentação deste trabalho.

de suportar a diferença? E suportar a diferença seria nos dignificar da capacidade de amar?

Durante meu trabalho de campo, demorei a perceber que uma questão se repetia: "O que você quer?".

Num ritual, após o "boa noite" com que se apresentam, as Pombagiras sempre dizem a cada consulente que lhe procura para uma sessão ritual: "O que você quer, querida? Como posso te ajudar?". E numa das ocasiões, uma fiel respondeu: "Não sei". Ao que a Pombagira disse: "Então, querida, volte quando souber, assim não posso te ajudar".

Lacan versou sobre o "Che vuoi?", a pergunta que faz o sujeito ao Outro sobre o seu desejo. O sujeito passa do desejar ser o desejo do Outro, inscrito num registro fálico, sendo o falo para o Outro – no sentido daquilo que tem valor –, para constituir-se sujeito do desejo, sujeito desejante, condição que só é possível quando o sujeito se suporta faltante. E o que seria o amante senão aquele que sabe que lhe falta e, portanto, deseja. Amar e ser amante, no entanto, são coisas diferentes, amo no Outro aquilo que ele não pode me dar (Assis, 2014). O amado quando pensa que tem, coloca-se como objeto, objeto de amor do outro, do qual o outro se serve. Já o amor no sentido de amar o outro em alteridade é amar apesar da falta, e porque falta. Amar o Outro como sujeito é amá-lo na condição de faltante e suportando a falta do outro, que não lhe dará tudo, amar na impossibilidade que esse outro não lhe supra, não lhe complete. O feminino, tanto para o homem como para a mulher, é o encontro com a alteridade (Sesé-Léger, 2009).

Nas Pombagiras, essa capacidade de acolher a todos e qualquer um chamei por um tempo de acolhimento do desejo do Outro, mas me parece que, de alguma forma, ainda identificava o feminino ao acolher do maternar. Talvez se trate efetivamente de amar.

De dois não se faz um, do encontro de amor, há dois; e é via amor que a análise orientada para o real opera para que possa surgir um amor mais digno (Assis, 2014). É condição da/o analista amar o outro em alteridade, desamparado, permitindo que se constitua Sujeito de um desejo próprio para além da/o analista, para além de um modelo de saúde, de sexualidade, de família, de felicidade, de bem-estar.

Considerações finais

Para Birman (1999, 2001), feminilidade e desamparo são duas faces da mesma moeda; mais ainda, seria a feminilidade um destino criativo para a condição do desamparo. Articula a feminilidade com a assunção do sujeito do desejo que, apesar da falta e porque falta, porque prescinde de garantias e suporta as imperfeições do corpo próprio e do outro, deseja.

O sujeito passa do desejar ser o desejo do Outro, inscrito num registro fálico, sendo o falo para o Outro, no sentido daquilo que tem valor, para constituir-se sujeito do desejo, sujeito desejante, condição que só é possível quando o sujeito se suporta faltante. Nesse sentido, somos capazes de amar quando nos suportamos faltantes, desamparados. Mas a feminilidade enquanto "sublime ação" implica a ruptura com o falo, com os limites do humano circunscrito ao território da perfeição e completude (Birman, 2001, p.242).

Para nos dedicarmos a ouvir o que é da ordem da feminilidade, registro do humano, demasiadamente humano, para além da lógica, para além da linguagem, seria necessário realizar um deslocamento do campo da representação para o campo da vida pulsional,[7] que burlaria o Simbólico. Isso quer dizer que apesar de a teoria psicanalítica ter se fechado ao compreensível via discurso e tomando como modelo o masculino, há espaço para uma reconfiguração que acolha os novos deslocamentos das experiências de ser do sujeito (Arán, 2006; Birman, 1999, 2001; David-Ménard, 2000, 2009).

Na relação com as Pombagiras, noto que surge espaço continente para que o que era antes da ordem do demoníaco seja elaborado estética e ritualmente. Encaram-se os próprios medos, os próprios defeitos, as dificuldades, os fantasmas e os mais tórridos prazeres. É fato, entretanto, que o não dizer todo, condição da feminilidade, também comporta espaço para que seja malfalado, mal compreendido, maldito. As mulheres "malfaladas" talvez sejam aquelas que

---

7 Isso é possível porque Freud, apesar de descrever o feminino como um continente negro, abriu espaço para um "desvelamento", como o fez Joel Birman, ou mesmo no registro de um subtexto, como o fez Schneider (Aràn, 2006).

não se soube como dizê-las, que escapavam à regulação, que transgrediam, e, posto isso, tornaram-se (mal)ditas. Para ouvir o que é do registro da feminilidade sem "demonizá-lo" ou prostituí-lo quando o que se mostra é subversivo, erótico, é preciso que busquemos um outro lugar de escuta, uma "escuta feminina". Mas para que não continuemos a caminhar para trás, vale nos esforçarmos a ouvir, "dar-lhe ouvidos permite sondar em profundidade o popular" (Bairrão, 2004, p.63), na medida em que os dizeres no transe de possessão são, como o diz Georges Devereux, "materiais culturais". Ao oferecerem espaço ritual para as Pombagiras e à propósito da mulher/na mulher, a religiosidade afro-brasileira confere corpo e figurabilidade a uma voz coletiva que ressoa intimamente e oferece eloquência de feminino, subsídio cultural precioso para que nos debrucemos interessadamente à propósito do acolhimento e da capacidade de amar.

Referências

ANDRÉ, S. *O que quer uma mulher?* Trad. Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

ARÁN, M. *O avesso do avesso*: feminilidade e novas formas de subjetivação. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

ASSIS, M. Sobre o amor, o desejo e os parceiros. *Stylus (Rio J.)*, n.28, p.91-96, jun. 2014. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1676-157X2014000100010&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em: 20 nov. 2016.

BAIRRÃO, J. F. M. H. A dádiva e o outro: sobre o conceito de desamparo no discurso freudiano. *Physis*, v.9, n.2, p.9-30, Dec. 1999.

______. *Gramáticas do erotismo*: A feminilidade e as suas formas de subjetivação em psicanálise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

______. *O Impossível sujeito*: implicações da irredutibilidade do inconsciente. São Paulo: Edições Rosari, 2003a. v.I.

______. Corpo e inconsciente. *Revista Olhar*, ano 5, n.8, p.41-49. 2003b. Disponível em: <http://olhar.ufscar.br/index.php/olhar/article/viewFile/93/83>. Acessos em: 20 nov. 2016.

______. Sublimidade do mal e sublimação da crueldade: criança, sagrado e rua. *Psicologia Reflexão e Crítica*, v.17, n.001, p.61-73, 2004.

______. Nominação e agência sem palavras: O audível não verbal num transe de possessão. In: SIMANKE, R.; CAROPRESO, F.; BOCCA, F. *O movimento de um pensamento em homenagem a Luiz Roberto Monzani*. Curitiba: CRV, 2010.

BIRMAN, J. *Cartografias do feminino*. São Paulo: Editora 34 1999.

______. *Gramáticas do erotismo*: a feminilidade e as suas formas de subjetivação em psicanálise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

BRENNAN, T. Introdução, In: ______. (Org.) *Para além do falo*: uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher. Trad. Alice Xavier. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1989. p.9-43

BROUSSE, M. H. As interpretações lacanianas do Complexo de Édipo freudiano. *Arquivos da Biblioteca*. Escola brasileira de Psicanálise, v.1, p.53-90, nov. 1997.

BUTLER, J. *Problemas de gênero.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

______. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.

DAVI-MÉNARD, M. *Tout le plaisir est pour moi*. Paris: Hachette Littératures, 2000.

______. *Les constructions de l'universel*. Paris: PUF, 2009.

DEVEREUX, G. *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Trad. Tina Jolas e Henri Gobard. Paris: Flammarion, 1972.

FARIA, M. R. *Constituição do sujeito e estrutura familiar*: O complexo de Édipo de Freud a Lacan. São Paulo: Cabral Editora, 2003.

FREUD, S. [1923] *O ego e o id e outros trabalhos* [1923-1925]. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v.XIX.

______. [1933] Feminilidade. Conferência XXXIII. In: ______. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud – Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1984, v.22, p.145-179.

______. [1939] *L'homme Moise et le Monothéisme*. Paris: Gallimard, 1986.

______. [1913] *Totem et tabou*: Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés. Paris: Gallimard, 1993.

______. [1927] *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago: 2001a.

______. [1921] *Psicologia das massas e análise do eu*. Rio de Janeiro: Imago, 2001b.

______. [1930] *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro, Imago: 2002.

LACAN, J. [1972-1973] *Mais ainda, livro XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

______. [1959-1960] *A ética da Psicanálise, livro VII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

______. [1955] A carta roubada. In: ______. *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998a. p.13-66.

______. [1960] Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina. In: ______. *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor,1998b. p.736-7.

______. [1953] Função e campo da fala e da linguagem. In: ______. *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998c. p.239-324.

______. [1960] Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: ______. *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998d. p.793-842.

______. [1975-1976] *O Sinthoma, livro XXIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

______. [1955-1956] *As psicoses, livro III*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

______. [1959-1960] *A transferência, livro VIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

LAZNIK, M. C. *Trabalhando com Lacan*: na análise, na supervisão, nos seminários. Trad. Cláudia Berliner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LEAL DE BARROS, M. *Labareda, teu nome é mulher*: análise etnopsicológica do feminino à luz das pombagiras. Ribeirão Preto, 2010. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo.

______. Narração de mitologias afro-brasileiras na educação infantil: possibilidades de atuação para uma aprendizagem democrática. *Rev. SPAGESP*, v.13, n.1, p.62-78, 2012. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-29702012000100008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 20 nov. 2016.

LEAL DE BARROS; BAIRRÃO, J. F. M. H. "Une rose, une femme": l'esthétique rituelle au-delà du maudit. In: LAPLANTINE, F. (Org.) *Mémoires et imaginaires dans les sociétés d'Amérique Latine*: harmonie, contrepoints, dissonances. Rennes-França: Presses Universitaires de Rennes, 2012. p.117-30.

LEAL DE BARROS, M.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Désir e responsabilité au féminin afro-brésilien. *L'autre: Cliniques, Cultures et Sociétés*, v.16, p.172-81, 2015.

SAFATLE, W. *O circuito dos afetos*: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SCHNEIDER, M. *Le Paradigme Féminin*. Paris: Champs Flammarion, 2004.

SCHOTT-BILLMANN, *Le féminin et l'amour de l'autre*: Marie-Madeleine, avatar d'un mythe ancestral. Paris: Odile Jacob, 2006.

SCOTT, J. W. Gender: A Useful Category of Historical Analysis. In: SCOTT, J. W. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press, 1988.

SESÉ-LÉGER, S. *L'autre féminin*. Paris: Campagne Première, 2009.

SOLLER, C. *O que Lacan dizia das mulheres*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

13
O PENSAR ENQUANTO EXPERIÊNCIA SENSÍVEL E DEVIR CRIADOR[1]

Aline Sanches

Introdução

A todo o momento, sobretudo em tempos de debates políticos acalorados e radicais, ouve-se dizer: "as pessoas são ignorantes e estúpidas, se elas pensassem um pouco não agiriam assim...". Em outros termos, isso significa que bastaria acionar nossa capacidade intelectual e reflexiva para interromper atitudes erradas e destrutivas. Mas o que significa pensar? Segundo Deleuze, pensar não é uma atividade natural e espontânea, nem depende de nosso esforço e boa vontade. Nem inato, nem adquirido, pensar não é uma atividade intelectual necessária para domar e se sobrepor ao sensível, nem é uma atividade reflexiva apta a espelhar e reconhecer a verdade objetiva. Pensar é criar, é fazer nascer aquilo que ainda não existe.

Tais noções são desenvolvidas em *Différence et répétition* (Deleuze, 1968), em que se busca elucidar os entraves do pensar enquanto devir criador. Não se quer dizer com isso que poucas pessoas pensam ou são capazes de pensar. Tratando-se de um filósofo ou de alguém

1 Este trabalho encontra-se igualmente publicado em um dossiê especial da *Revista Sofia* (PPGF-UFES, 2020), referente ao VIII Congresso Internacional de Filosofia da Psicanálise.

qualquer, o pensar só acontece realmente quando se contrariam os dois caminhos cômodos, implícitos e atraentes, dados pelo bom senso e pelo senso comum. Ou seja, deixado em seu modo de operar espontâneo e natural, o pensamento não produz pensar, mas acaba seduzido por essas vias que prometem nos conduzir ao paraíso perdido das essências e das Ideias, onde encontraríamos representações imutáveis do bom e do verdadeiro, assim como o amparo de valores preestabelecidos e inquestionáveis. De Platão a Kant, a tradição filosófica está calcada nessa Imagem segundo a qual o pensamento é uma atividade natural e espontânea, em afinidade com o bom e o verdadeiro (Deleuze, 1968, p.191-2). Para Deleuze (1968, p.210), nem mesmo Heiddeger e a fenomenologia, aqui em evidente afinidade com essa problemática pela sua crítica ao *cogitatio natura universalis*, teriam sido capazes de renunciar a tais pressupostos subjetivos.

Assim, o pensar precisa se despir de imagem e de representação e só é acionado quando se contrariam as imposições do bom senso e do senso comum. É por isso que pensar é acompanhado de desconforto e mal-estar, pois pressupõe violar uma tendência cômoda e, consequentemente, ter que suportar essa violência. Pois deixado a si próprio, o pensamento não pensa, ele apenas reconhece, repete e replica. O pensar só acontece quando é forçado, tirado de seu estupor natural, contrariado em sua forma espontânea.

> [...] só há pensamento involuntário, suscitado, coagido no pensamento, com mais forte razão é absolutamente necessário que ele nasça, por arrombamento, do fortuito no mundo. O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a Filosofia; tudo parte de uma misosofia. Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de erguer e estabelecer a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar. (Deleuze, 1968, p.203)

A contingência de um encontro com algo que força a pensar, algo que só pode ser sentido e que ao mesmo tempo é insensível à outras faculdades do conhecimento – razão, entendimento e imaginação –, escapando de sua apreensão conjunta. Trata-se aqui de conceber as faculdades fora da convergência, em um uso discordante. Lembremos que, em *Différence et répétition*, Deleuze (1968) introduz os fundamentos de um "empirismo transcendental", maneira que encontra de livrar-se das ambiguidades encontradas em Kant ao mesmo tempo em que continua o seu projeto, tornando-o ainda mais radical.

Primeiramente, é preciso se livrar do idealismo. Como se sabe, o idealismo de Kant (s. d., p.53) consiste em afastar-se da ontologia e construir uma filosofia transcendental que "se preocupa menos dos objetos do que do modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*". Transcendental, portanto, é o termo que designa não o que ultrapassa a experiência, mas o que a precede e que é sua condição. Nessa perspectiva, as faculdades são compreendidas como as formas *a priori* que permitem o conhecimento e que devem entrar em harmonia para que esse seja possível. Ou seja, conhecer se funda sob um processo de recognição, essa operação de síntese por meio da qual todas as faculdades entram em acordo, se reconhecendo mutuamente (Deleuze, 1968, p.199-200).

Interessa, contudo, a Deleuze o pensar mais do que o conhecer, e esse não pode prescindir da experiência nem se amparar no modelo da recognição. Logo, a base de uma filosofia realmente transcendental não está no idealismo, mas em um "empirismo superior" (ibidem, p.207), pois já não se trata de buscar as condições *a priori* da experiência, mas de situar a própria gênese da experiência em um processo de criação, onde sujeito e objeto nascem simultaneamente: um sujeito que é sempre larvar, um objeto que é sempre parcial.

Assim, no fortuito de um encontro, o que dizer daquilo que só pode ser sentido, mas não entendido nem representado ou sequer imaginado? Encontros dessa ordem não pressupõem um sujeito naturalmente pronto, com uma sensibilidade preparada para receber e assimilar o acontecimento. Ao contrário, tal encontro *faz nascer* a sensibilidade e força a pensar o impensável, a imaginar o

inimaginável, aquilo para o que até então se era insensível: "Aquilo que só pode ser sentido sensibiliza a alma, torna-a "perplexa", isto é, força-a colocar um problema" (ibidem, p.204).

É nesse sentido que pensar é criar, gênese de palavra e de corpo para o que ainda não existe nem mesmo no campo das possibilidades. Engaja-se a sensibilidade e o entendimento ao mesmo tempo, em um mesmo movimento e experiência, mas não em um acordo harmonioso. Uma faculdade violenta a outra, "violência daquilo que a força a se exercer, daquilo que ela é forçada a apreender e daquilo que só ela tem o poder de apreender" (ibidem, p.208). Ou seja: "em vez de todas as faculdades convergirem e contribuírem para o esforço comum de reconhecer um objeto, assiste-se a um esforço divergente, sendo cada uma colocada em presença do seu 'próprio', daquilo que a concerne essencialmente" (ibidem, p.205). Em resumo:

> "O que significa pensar?", segundo a constituição do programa transcendental de Deleuze: a ideia de uma descrição genética do conjunto das faculdades a partir da relação de toda representação com qualquer outra coisa. Ou seja, nesse programa, a faculdade deve ser plástica, metamorfosear-se com o objeto que ela apreende e com a representação que ela torna possível. Deve ser escrita, ela mesma, na experiência enquanto sua condição, o que significa fazer a gênese das faculdades, esclarecer as condições não mais da possibilidade, mas da efetividade do conhecimento; quer dizer, pensar como as faculdades – onde o objeto aparece – são elas mesmas derivadas do próprio aparecer do objeto. (Heuser, 2008, p.30)

Tendo definido brevemente de que modo Deleuze (1968) retoma a filosofia transcendental kantiana, identificando pensar e criar em *Diferença e repetição*, veremos como isso se desenvolve em suas próximas obras, primeiramente sozinho e, em seguida, na companhia de Guattari, dando destaque para a problematização acerca dos entraves e perigos que rondam o pensar.

Artaud, o esquizofrênico e o artista

Em *Lógica do sentido* (Deleuze, 1982), o encontro contingente com algo que força o pensar é chamado de Acontecimento. Aprendemos aqui que o pensamento criativo não diz respeito somente à criação de conceitos filosóficos, mas de uma criação que pode salvar o que se coloca em jogo no Acontecimento: a organização da linguagem e da própria vida.

"Cada acontecimento é como a morte, duplo e impessoal em seu duplo" (Deleuze, 1982, p.154). Todo acontecimento possui uma dupla estrutura: de um lado, ele se realiza, se atualiza e se cumpre, encarna-se em um estado de coisas; de outro, livre das limitações de um estado de coisa, ele jamais pode se realizar totalmente e nunca acaba de se realizar, escapa do presente e forma seu abismo, se desdobrando em passado-futuro, sendo impessoal e pré-individual. Ou seja, de um lado o acontecimento coloca em jogo o risco da morte objetiva e corporal, mas de outro ele é a própria morte incorporal que potencializa a vida.

Deleuze desenvolve a tese de que a potência do pensar encontra-se nos paradoxos, pois ao contrário do bom senso e do senso comum, o não senso dos paradoxos permite a afirmação simultânea dos duplos do sentido. Em sua concepção, o não senso não é ausência de sentido, mas é subversão da razão que permite multiplicar os sentidos. Mas nem todo não senso é produtor de sentidos, podendo apenas sinalizar sua derrocada. Assim, deve-se distinguir entre três formas radicalmente diferentes de não senso, representadas pelas figuras do esquizofrênico, da criança e do artista. A partir do contraste entre a linguagem lúdica e superficial das obras de Lewis Carroll e a linguagem patológica e profunda de Antonin Artaud, Deleuze demonstra que essas não se confundem: na primeira há uma superfície de sentidos que na segunda já não existe mais. Já a criança, demonstra por meio de seu desenvolvimento as metamorfoses que levam à conquista progressiva da superfície de sentidos, percurso que, por sua vez, é repleto de armadilhas e angústias.

Inspirado pelos estoicos e pela psicanálise, Deleuze situa a produção de sentidos em uma superfície cuja função é separar e articular

de um lado os corpos e de outro os acontecimentos (incorporais). Embora os acontecimentos resultem dos corpos e de suas misturas, eles não se confundem, pois ao mesmo tempo em que se efetuam e se encarnam, há uma proliferação de virtualidades, sob a forma de acontecimentos ideais. Na esquizofrenia, tal superfície-limite deixa completamente de existir, "arrebenta-se", e torna-se impossível transitar entre as profundezas das misturas e a altura das Ideias. O "caso Artaud" exemplifica o que acontece quando não existe mais uma fronteira diferenciadora entre as coisas e a sua efetuação, entre as paixões do corpo e os múltiplos efeitos incorporais (Deleuze, 1982, p.90).

Logo, a esquizofrenia testemunha uma penosa e sofrida experiência em que a distinção entre comer e falar, entre corpo e linguagem, se apaga. As palavras se decompõem em pedaços e penetram o corpo, tornam-se elas próprias corpo em ação: gritos, sussurros e sopros, barulhos corporais e crepitações, que se infiltram na linguagem produzindo articulações reais, porém sem sentido (ibidem, p.92). Não há mais mobilidade e plasticidade de sentidos, mas o congelamento da experiência em um teatro de terror e crueldade.

Assim, se criar é violentar o pensar, nele introduzindo o não senso a fim de multiplicar os sentidos e explorar suas potências, logo vemos que tal procedimento, além de doloroso, pode ser perigoso: aproximar-se do não senso é também aproximar-se da loucura. Nessa experiência de fazer do não senso o motor da produção de sentidos, o que garante a diferença entre criar e enlouquecer? Essa questão é fundamental na interlocução de Deleuze com Artaud, que aqui merece um pouco mais de atenção. Afinal, esse artista capaz de falar tão lucidamente de sua própria loucura, provoca e instiga a filosofia de Deleuze, em seu objetivo de identificar pensar e criar. A seguir, iremos expor um curioso episódio epistolar envolvendo Artaud, registro bastante apreciado por Deleuze e que nos é particularmente instrutivo.

Em 1923, o editor Jacques Rivière recusou-se a publicar os poemas de Artaud, dizendo que esses apresentavam "desajeitamentos" e "estranhezas desconcertantes". Em resposta, Artaud insiste sobre a beleza e o valor literários de seus poemas, apesar dos defeitos e

impurezas que realmente os deixavam com o aspecto de uma "existência abortada". Explicita que os aspectos indesejáveis de sua escrita não se devem à falta de inspiração ou de esforço, que não se trata de uma obra preguiçosa ou inacabada, mas de "pedaços que eu pude recuperar sobre o pleno nada" (Artaud, 2012, p.161):

> Sofro de uma doença terrível do espírito. Meu pensamento abandona-me, em todos os graus. Desde o simples fato de pensar até o fato externo da sua materialização nas palavras. [...] Esses volteios, essas expressões indesejáveis pelas quais você me reprova, eu os senti e os aceitei. Lembre-se: eu não os contestei. Eles provêm da profunda incerteza do meu pensamento. Exulto quando esta incerteza não é substituída pela inexistência absoluta da qual algumas vezes sofro.

É com uma lucidez afiada que Artaud se exprime sobre sua condição esquizofrênica, dando voz para a questão filosófica que Deleuze persegue: de que modo o pensar é possível, o que é o seu motor e o que leva à sua paralisia e destruição? O editor Rivière, a princípio, não valoriza os poemas de Artaud, considera-os como experimentações vagas e ainda toscas, e discorda que essas falhas se devam a um problema de temperamento; Rivière inclusive apoia-se em sua experiência literária para dar alguns conselhos: "com um pouco de paciência, mesmo que isso seja feito apenas pela simples eliminação de imagens ou traços divergentes, você conseguirá escrever poemas perfeitamente coerentes e harmoniosos" (Artaud, 2012, p.163). É preciso então que Artaud seja mais explícito: ele sabe como deixar seus poemas perfeitos, já que possui as ferramentas intelectuais para isso; mas não estaria o valor de seus poemas justamente na apresentação destes fenômenos de "deformação mental", destes "obstáculos destruidores do pensamento" que se manifestam em sua própria produção? "Existe, assim, algo que destrói meu pensamento; [...] algo de furtivo que rouba as palavras que encontrei, que diminui minha tensão mental, que destrói progressivamente em sua substância a massa de meu pensamento" (ibidem, p.165).

Observa-se a seguir um grande esforço da parte de Rivière para compreender e aconselhar Artaud sobre "sua escrita atormentada, vacilante, em desmoronamento, como que absorvida, aqui e ali, por torvelinhos secretos". Ele dirá: é preciso paciência, é preciso limites para lidar com essa "fragilidade do espírito" que também demonstra "um excesso de força", "um transbordamento de potência": "Tenho a impressão de que essa "erosão" mental, de que esses furtos interiores, essa "destruição" do pensamento "em sua substância", que afligem seu espírito, não têm outra causa senão a excessiva liberdade a que você lhe permite. É o absoluto que o perturba" (ibidem, p.169-71).

Ao falar de sua doença, ao apresentar seus poemas desarticulados, Artaud nos revela as rachaduras da alma que todo ser humano possui, a fenda constitutiva que engendra e absorve o pensar. Assim, onde está o limite entre aquilo que é motor do pensamento, mas também é sua paralisia e destruição? A antiga questão sobre os limites entre a razão e a loucura é reposicionada na medida em que criatividade e loucura, agora, alimentam-se da mesma fonte. Em *Lógica do sentido* (Deleuze, 1982), a tentativa de responder esta questão se apoia fortemente em teses psicanalíticas, a ponto de indicar que é no desenvolvimento psíquico singular que se encontraria as diferenças entre uma estrutura patológica e uma estrutura capaz de criar e sublimar. Realizando uma costura genial entre filosofia e psicanálise, Deleuze leva adiante a tese freudiana de que o pensamento é uma metamorfose da sexualidade e que sua produção se dá em estreita relação com o corpo, corpo esse que não é meramente orgânico e funcional, mas erógeno e pulsional. O desenvolvimento psicossexual é reposicionado à luz dos conceitos filosóficos que Deleuze vinha desenvolvendo até então, de modo a conceber a gênese da superfície de sentidos na criança e no artista, assim como a sua destruição na esquizofrenia, acentuando suas diferenças estruturais.

Mas a diferença entre o esquizofrênico e o artista não está nos fundamentos da estrutura, idêntica em todos os casos. Necessariamente, o desenvolvimento vital é marcado por acontecimentos que forçam o pensar e que nos confronta com uma experiência subjetiva perigosa e ameaçadora. Já em *Diferença e repetição*, Deleuze (1968)

havia nomeado o movimento violento que força o pensar de instinto de morte, dizendo que há uma experiência de morte no engendramento do pensar, nessa experiência subjetiva que "designa o estado das diferenças livres quando elas já não estão submetidas à forma que lhe davam um Eu [*Je*], um eu [moi], quando elas se desenvolvem numa figura que exclui *minha* própria coerência da mesma maneira que a de uma identidade qualquer" (Deleuze, 1968, p.167). O instinto de morte é a rachadura do Eu, seu esmigalhamento em mil pedaços passivos e incoerentes; é o tempo em sua forma pura, "fonte dos problemas e das questões", princípio transcendental que condiciona o pensamento e impulsiona a criação.

Instinto de morte

Trata-se de uma curiosa escolha de termos: após todo um esforço para se desnaturalizar o pensar, esse passa a ser atribuído a um instinto? Mas já não estamos aqui no terreno da psicologia ou da biologia:[2] o instinto de morte, para Deleuze, é um princípio transcendental. Existe uma força que nos atravessa, nos desorganiza e nos faz delirar, uma força impessoal e pré-individual ligada aos encontros. Aí situa-se "o lugar e o obstáculo", "a fonte e o estancamento" do pensamento. Por meio de uma bela imagem, aprendemos que a superfície de sentidos é como uma porcelana riscada e que, ao nela introduzir o não senso, há sempre o perigo de que o traçado da fissura continue seu caminho silenciosamente e imperceptivelmente, até arrebentá-la. Estamos rondando uma delicada questão:

> Se a ordem da superfície é por si mesma fendida, como nos impedirmos de precipitar a sua destruição, com o risco de perder todas as vantagens a ela ligadas, a organização da linguagem e a própria vida?

---

2 Na verdade, quando acompanhamos o desenvolvimento desse conceito, vemos delinear-se um terreno comum e precioso entre a biologia, a psicologia, a filosofia e a sociologia.

> [...] Será possível manter a insistência da fissura incorporal evitando, ao mesmo tempo, fazê-la existir, encarná-la na profundidade do corpo? (Deleuze, 1982, p.160)

Pensar e criar é flertar com a morte e a doença. O que aqui se chama de criar não se trata somente de produzir algo no campo artístico, evidentemente, mas de fazer da própria vida uma produção criativa, uma vez que estamos sujeitos a acidentes e encontros que nos levam a um mesmo impasse: mortificar-se ou potencializar a existência. Como atravessar uma experiência-limite sem se desorganizar irreversivelmente, mas também sem se defender da realidade por meio de abstrações idealizadas, estes modelos prontos do que devemos ser e fazer? O Acontecimento é uma espécie de trauma, é uma fratura na alma que impõe a necessidade de criar. Criar pensamento é inventar novas sensibilidades e novas realidades. Afinal, se o Acontecimento nos confronta com o torturante impensável, aí também "reside nossa mais alta liberdade" (Deleuze, 1982, p.219). Trata-se de não somente de se deixar penetrar pelo acontecimento, mas de querer encarná-lo a ponto de multiplicar seus efeitos. Não significa que devemos nos resignar diante do que acontece – pois a resignação sempre traz consigo o ressentimento –, mas de captar a sua impessoalidade, uma vez que os acontecimentos não são privados nem coletivos, mas singulares e impessoais. Aí reside o sentido, "que quer agora não exatamente o que acontece, mas alguma coisa *no* que acontece" (ibidem, p.152).

Ao efetuar-se nos corpos, os acontecimentos "aprofundam a ferida silenciosa e imperceptível", ferida constitutiva que é o próprio Instinto de morte. Se encarnar o acontecimento é inevitável, e se a ferida pode aprofundar-se quase letalmente, também é possível extrair da experiência o suficiente para sofrermos uma metamorfose e produzir sentidos, potencializando a vida. Para salvar-se da morte pessoal, devemos sair do campo da pessoalidade e do individual, e nos abrir para o impessoal e pré-individual. Para "não perder de vista a grande saúde" (Deleuze, 1982, p.164) é preciso tornar-se ator dos próprios acontecimentos, capturar o seu excesso inefetuável,

seus múltiplos virtuais e artificiais, produzindo sentidos: "o brilho, o esplendor do conhecimento, é o sentido" (ibidem, p.152).

Sabe-se que logo após a publicação de *Lógica do sentido* (1982) Deleuze conheceu Guattari, e que juntos se engajaram na escrita de *O anti-Édipo* (1972). Da parceria com Guattari, emerge uma perspectiva social e política que promove uma grande reviravolta em sua filosofia. Trata-se agora de propor um conceito de desejo que cria a realidade material por meio de uma maquinaria inconsciente. O desejo é esse poder de síntese molecular que não se submete nem ao sujeito nem ao objeto, sem alvo ou finalidade, sem aliança com o prazer ou com a representação; sem determinação transcendente, mas imanente ao processo de produção da realidade. Essa pura produção, contudo, se confunde com seu próprio produto e é facilmente emaranhada em organismos e organizações que anulam seu potencial revolucionário. Ou seja: o desejo também pode ser reacionário e fascista; seu poder desterritorializante é criador, mas pode ser ao mesmo tempo destrutivo... o Desejo se mostra então como um eterno e inseparável companheiro da Morte.

O conceito de corpo sem órgãos – ainda e sempre Artaud como fonte de inspiração – é imprescindível e complementar ao de desejo, é ele o seu "motor imóvel": "Instinto de morte é o seu nome, e a morte não fica sem modelo. Porque o desejo deseja *também* isso, a morte, pois o corpo pleno da morte é seu motor imóvel, assim como deseja a vida, pois os órgãos da vida são a *working machine*" (Deleuze; Guattari, 1972, p.20).

Corpo sem órgãos

Vemos que a questão em torno do pensar, entre sua potência e sua paralisia, se deslocou: já não se trata mais de precisar os limites da criatividade e da loucura, da saúde ou da doença, mas de buscar o limite entre o revolucionário e o reacionário. Como fazer circular as intensidades livres e selvagens sem desencadear defesas neuróticas ou psicóticas, conservadoras ou destrutivas?

O capítulo de *Mil platôs* (Deleuze; Guattari, 1980), intitulado "Como criar para si um corpo sem órgãos", traz a data 28 de novembro de 1947, data em que Artaud grava sua emissão radiofônica intitulada *Para acabar com o julgamento de deus*. Artaud aí comparece com toda a sua potência subversiva, fala, grita e urra, denunciando de modo horripilante a ordem ocidental, moral e religiosa. Essa transmissão acaba sendo censurada. Será a última vez que ele concretiza sua atuação teatral, que como foi definida em seus primeiros textos, busca "atingir o público o mais gravemente possível": "O expectador que vem nos assistir deve saber que se oferece a uma verdadeira operação, em que não somente seu espírito, mas seus sentidos e sua carne estão em jogo. Ele virá ao teatro como vai ao cirurgião ou ao dentista. Ele deve estar bem convencido de que somos capazes de fazê-lo gritar" (Artaud, 1980, p.23).

Artaud executa o empreendimento que faz da crueldade o motor do pensamento e da criação. Crueldade necessária, pois é pelo gesto vivo e pela força que se pode desfazer a pretensão das formas, das figuras e da linguagem: deve-se "pisotear os ossos, os membros e as sílabas", "explodir o olho do espectador para que enfim ele veja, para que ver se torne um ato de todo o corpo" (Grossman, 2006, p.36).

O que Deleuze e Guattari desejam ao invocar essa experiência de Artaud, ao mesmo tempo artística e existencial, potente e assustadora? O texto de *Mil platôs* se inicia pela apresentação de um desfile lúgubre de corpos esvaziados – corpos drogados, masoquistas e esquizofrênicos –, para em seguida defender a necessidade de prudência. Nosso corpo é palco de experimentação, de circulação de intensidades e desejo, e ele se desfaz nesse processo. Assim, enquanto força de criação, o desejo exalta a singularidade e a liberdade, e exige uma "arte das doses". Afinal, "não se faz a coisa com pancadas de martelo, mas com uma lima muito fina"; "desfazer o organismo nunca foi matar-se, mas abrir o corpo a conexões". "É necessário guardar o suficiente do organismo para que ele se recomponha a cada aurora; pequenas provisões de significância e de interpretação; e pequenas rações de subjetividade. Não se atinge o Corpo sem

Órgãos e seu plano de consistência desestratificando grosseiramente" (Deleuze; Guattari, 1980, p.22-3).

> Liberem-no com um gesto demasiado violento, façam saltar os estratos sem prudência e vocês mesmos se matarão, encravados num buraco negro, ou mesmo envolvidos numa catástrofe, ao invés de traçar o plano. O pior não é permanecer estratificado – organizado, significado, sujeitado, – mas precipitar os estratos numa queda suicida ou demente, que os faz cair sobre nós, mais pesado do que nunca. (ibidem, p.24)

É a partir de uma relação meticulosa com os territórios que se cria um Corpo sem Órgãos. Não se trata de uma relação interpretativa, que segue parâmetros prévios e predeterminados de significância e subjetivação; mas da lenta experimentação de transpor limites, de se deixar atravessar e desconstruir, despersonalizar.

Como distinguir entre o que leva a territórios ainda mais rígidos, ou bem à desterritorialização demasiada violenta, e o que leva à criação de um plano consistente? Deleuze e Guattari (1980, p.29) nos dão um sábio e tradicional conselho: "Deve-se estar atento e vigiar sobretudo em nós mesmos o fascista, o suicida e o demente". Experimentar é, sobretudo, se colocar em questão, fundar campos problemáticos.

E o desamparo?

Uma vez que o tema deste livro é o *Desamparo e seus destinos*, é possível extrair elementos dessa discussão para pensar o desamparo hoje?[3] Pode o desamparo produzir pensamento, no sentido deleuziano? Não seria essa uma forma de violência potencialmente destruidora, mas ao mesmo tempo, eticamente criativa?

---

3 Deixo registrado meu agradecimento à amiga Profa. Dra. Josiane Bocchi, pelas discussões que inspiraram a articulação com o tema do desamparo.

As ideias de Deleuze apresentadas neste capítulo são contemporâneas e inovadoras justamente por considerar que as linhas de forças que desestabilizam nosso corpo e subjetividade são catalisadoras de movimentos criativos. Tais forças não devem ser combatidas, anuladas ou dominadas. São corpos estranhos que nos atravessam e nos golpeiam, impulsionando nossas metamorfoses. Trata-se aqui de propor a esquizofrenia como paradigma de relação com a realidade: mais do que um quadro clínico, trata-se do modo estrutural da própria gênese do pensamento. Contudo, vimos que tais corpos estranhos também mobilizam defesas, movimentos reativos e paralisias, assim como nos aproxima da loucura. O que é o desamparo, senão o despreparo diante do que nos afeta e arrebata, violenta e dilacera?

Um exterior radical interfere em nossa história, um circuito impessoal de afetos e fantasias, "movimento de desejos que não é meu, mas no qual estou implicado" (Safatle, 2015, p.15). De forma pertinente e brilhante, Safatle demonstra que diante do desamparo, posso ser convocado a reforçar minhas defesas, a defender a integridade de meu Eu assim como o Estado defende suas fronteiras, assim como o capitalista defende suas propriedades privadas. Não é o caso de nos alongarmos aqui na demonstração que esse autor faz, a partir das teses de Hobbes, do "modelo hegemônico de circuito de afetos próprio a nossas sociedades de democracia liberal", em que se define "a figura do indivíduo defensor de sua privacidade e integridade como horizonte, ao mesmo tempo último e fundador, dos vínculos sociais" (ibidem, p.19). Basta indicar que o desamparo pode regular o meu vínculo com outros corpos, guiando-se apenas pela demanda de amparo, pela multiplicação de figuras paternas e divinas que asseguram a manutenção dos meus predicados egoicos.

É, contudo, possível pensar que o desamparo "também cria vínculos por despossessão e por absorção de contingências. Estar desamparado é deixar-se abrir a um afeto que me despossui dos predicados que me identificam" (ibidem, p.25-6).

Seria possível nomear a violência que força o pensar, da qual falava Deleuze, também de desamparo? Nomeada anteriormente de instinto de morte, faz-nos pensar que, de fato, nada produz mais

desamparo do que saber-se habitado pela morte, seja ela objetiva ou subjetiva. Tais articulações foram feitas aqui de modo apressado, e certamente carecem de aprofundamento. Mas me parece que o problema colocado por Deleuze e Guattari, "como criar para si um corpo sem órgãos", ecoa enriquecido nas recomendações de Safatle para os nossos (tomara que novos) tempos:

> Mais do que novas ideias, neste momento histórico no qual a urgência de reconstrução da experiência política e a necessidade de enterrar formas que nos assombram com sua impotência infinita se fazem sentir de maneira gritante, precisamos de outro corpo. Para começar outro tempo político, será necessário inicialmente mudar de corpo. (Safatle, 2015, p.37)

Referências

ARTAUD, A. [1926] Manifeste pour un théâtre avorté. In: ______. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1980. v.2, p.17-48.

______. [1923-1924] Antonin Artaud: correspondência com Jacques Rivière. Trad. Érica Zíngano, Marcela Vieira e Eduardo Jorge. *Gratuita*, v.1, p.158-81, 2012. Disponível em: <https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2015/05/gratuita-01.pdf>. Acesso em: 11 abr. 2019.

DELEUZE, G. [1968] *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.

______. [1969] *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1982.

______. *Diferença e repetição.* Trad. L. B. L. Orlandi e R. Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006a.

______. *Lógica do sentido.* Trad. L. R. S. Fortes. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 2006b.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. [1972] *L'anti-Œdipe.* Paris: Minuit, 1972.

______ [1972] *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980.

______ *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996. v.3.

______. *O anti-Édipo*. São Paulo: Ed.34, 2010.

GROSSMAN, E. *Antonin Artaud.* Un insurgé du corps. Paris: Gallimard, 2006.

HEUSER, E. M. D. *Pensar em Deleuze*: violência às faculdades no empirismo transcendental. Porto Alegre, 2008. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [s. d.].

SAFATLE, V. *O circuito dos afetos*: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

14
Apostar na psicanálise no momento atual

Paola Salinas

> Que antes renuncie a isso, portanto, quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época. Pois, como poderia fazer de seu ser o eixo das tantas vidas quem nada soubesse da dialética que o compromete com essas vidas num movimento simbólico. Que ele conheça bem a espiral a que o arrasta sua época na obra contínua de Babel, e que conheça sua função de intérprete na discórdia das línguas.
>
> (Jacques Lacan, 1988a)

Época: protocolo e dignidade

O conceito de discurso não é exclusivo da psicanálise. Sabemos, com Lacan (1992), que um discurso faz laço, determina lugares e o tipo de relação entre seus termos. No que concerne à psicanálise, o discurso analítico organiza não somente o laço transferencial na sessão analítica, mas também nas instituições onde um psicanalista se faz presente com sua prática, bem como nas próprias associações psicanalíticas, que se baseiam em princípios da psicanálise e no laço transferencial para sua constituição (Lacan, 2003a, p.235).

No que diz respeito ao campo do Outro social, temos acompanhado cada vez mais o surgimento de enlaçamentos vinculados à ideia de eficiência, de rapidez, de mérito e de produtividade. A ênfase nas potencialidades e na superação visa um desempenho que termina por se revelar sempre aquém, na medida que sempre pode ser melhorado. Perfila-se um *a mais* no horizonte, que por vezes leva à exaustão no transcorrer do percurso em direção ao ideal do mercado. Nesse contexto, o uso dos protocolos tem lugar de destaque na mensuração da subjetividade e do seu desvio, em prol de uma pretensa objetividade, priorizando uma política adaptativa que traz como consequência a segregação, visto que o subjetivo é tomado como obstáculo à eficiência e caberia controlá-lo. A burocracia aliada a tais protocolos pretende ordenar a eficiência esperada, contabilizando-a e disseminando-a, produzindo verdades tidas como imutáveis e científicas.

O questionamento inicial deste texto se refere ao lugar reservado à subjetividade nessa lógica de eficiência, questionando sua localização como desvio da curva ou exceção pautada pela ineficiência. Podemos afirmar que diante de discursos que produzem imperativos, engendram um poder e apagam o sujeito, a ação do analista se coloca em direção contrária. Para tanto, é preciso estar atento ao discurso da época, aos acontecimentos, como forma de inteirar-se da subjetividade que nos concerne, por exemplo, naquilo que podemos chamar de discurso da eficiência e do controle. Estamos diante de um mundo onde verdades compartilhadas, estabelecidas e construídas pela humanidade por séculos, são questionadas pela via do capricho, e onde o *acting out* verborrágico, virtual ou não, substitui o trabalho e o tempo necessários à construção de um saber.

À diferença dos discursos totalitários, o discurso analítico, por estrutura, não pretende uma dominação. Marie-Hèléne Brousse (2018a) afirma que a psicanálise, o tratamento analítico, pode ser entendido como um modo de derrubar o poder dos imperativos e substituí-los pelo poder do desejo, que está mais do lado da subversão. Ou seja, as determinações subjetivas, culturais ou ainda as exigências da época "não são colocadas em posição de imperativo pela

psicanálise" (ibidem), o que muda radicalmente a posição frente aos ideais. Essa afirmação nos permite pensar que

> [...] em termos clínicos e políticos, não há um sujeito que se espere de um tratamento, dentro de nenhuma normativa, por mais inclusiva que ela possa ser. Também não há um sujeito tomado *a priori* em relação a nenhum aspecto, a não ser como aposta. Aposta-se que há um sujeito onde ele pode estar silenciado, amortecido, medicalizado, embrutecido, tornado débil. (Salinas, 2018)

A psicanálise torna-se um dos discursos mais interessantes para que a singularidade apareça e para que a *dignidade* do sujeito possa ter lugar. Se afirmamos que a via da psicanálise é o sintoma, nos perguntamos como ela pode ter incidência no discurso da civilização. Qual seria a incidência que o sintoma possibilitaria, se estamos falando do laço social e da época? (Laurent, 2018, p.75).

O sintoma interessa justamente como ponto que se localiza para além dos discursos estabelecidos, e, uma política que o leve em conta marca outra lógica, a qual viabiliza a *invenção* dentro de um contexto de eficácia comum e universal. Estamos diante da possibilidade de uma invenção a cada vez, em diferentes contextos, dado que o "paradoxo das regulações burocráticas é que elas ignoram que qualquer questão da subjetividade se produz fora dos protocolos, e se há alguma eficácia possível, esta aparece 'fora do lugar'. Qualquer enquadre normativo porta em si um impossível" (Cantarella; Lettieri; Vilar, 2019, p.36). Assim, estão em jogo saídas singulares frente a cada impasse subjetivo, sem perder o laço com o Outro social. Ou seja, um modo de fazer que permita a inclusão da subjetividade na coletividade, no laço social e mesmo na política, que não seja pela via de uma "humanização idiotizante das questões", que resumem a participação da subjetividade no espaço social a *sentimentos* a serem compreendidos e apaziguados.

Èric Laurent (2016) discute esse equívoco a partir dos desdobramentos de algumas interpretações da frase de Lacan "o inconsciente é a política", enfatizando propostas de "escutas" inadvertidas, que

visam o desabafo e o alívio e terminam por degradar a palavra e obliterar saídas éticas e políticas no que concerne ao sujeito. O autor refere-se a uma iniciativa, mas não somente, do então ministro do trabalho dos Estados Unidos, Robert Reich, no governo Clinton. Esse ministro criou algo que nomeou de "*attention givers*", aqueles que dão atenção, categoria onde cabem diversas profissões e onde os psicanalistas estariam alocados. Nesse contexto, dar atenção ao sujeito tornou-se "uma mercadoria muito preciosa no estado de anonimato de massa e pressão das mídias em que nos encontramos – sua expansão, todavia, não deixa de acompanhar certa degradação da psicanálise" (Laurent, 2016, p.203).

Qual *dignidade* possível frente à massificação dos sintomas na via dos protocolos e da degradação da palavra e do saber? A princípio estaríamos diante de modos diferentes de, por um lado, tratar o sintoma, – ou de uma política do sintoma –, dar atenção, acolher ao mesmo tempo que degradar a palavra (ainda que não seja a intenção), contabilizar como déficit a ser erradicado, incluindo o sintoma como desarranjo que obstrui o desenvolvimento do coletivo, e, por outro lado, incluir o sintoma como algo que está fora dos protocolos e permite inventar novas saídas, mais dignas, em diferentes contextos, institucionais, coletivos, sociais ou individuais. Essa última é a aposta da psicanálise.

Tomo o termo dignidade a partir do que se decantou por ocasião da I e da II Conversações do Cien América,[1] a partir de diferentes vinhetas práticas (Lacadée, 2007) dos laboratórios do Cien. Partiu-se da ideia de ser preciso apostar que cada um possa se responsabilizar por um dizer que lhe escapa, por um ato que lhe surpreende, e assim reconquistar como sujeito a dignidade do seu sintoma e outra possibilidade de laço com o Outro.[2] Tais apostas puderam ser

1 Eventos realizados pelo Centro Interdisciplinar de Estudos sobre a Criança (Cien), em 2017, em Buenos Aries, sob o título de "Los lazos sociales y sus transformaciones", e em 2019, em São Paulo, sob o título "Crianças violentas e a dignidade do sujeito".

2 Argumento II Conversação Cien América, São Paulo, setembro de 2019. Disponível em: <https://cienbrasil.wordpress.com>.

verificadas na solução de diferentes impasses discutidos nos diferentes laboratórios, nos mais variados campos de investigação. Assim, "quando é possível a um sujeito arriscar-se a colocar em palavras sua singularidade, [...] a 'dignidade singular' seria o alcance máximo que se poderia aspirar em uma conversação" (Udenio; Indart, 2018, p.63).

A dignidade deve ser tomada de modo contingente, como possibilidade, "articulada ao desejo e à margem da rotina protocolar. Trata-se de uma aposta que se sustenta a cada vez no laço com os outros e requer uma tomada de posição em relação ao saber e ao ideal" (Salinas; Cêra [no prelo]). Dessa forma, a dignidade não é algo que se ofereça, ou se dê, e, para que possa aparecer na contingência, é preciso que "a referência ao Ideal ceda espaço, somente assim o singular poder ser tomado como uma invenção ou solução particular e não como um déficit em relação ao esperado, ou ainda um desvio do desejado" (ibidem).

Assim, em cada espaço onde os fundamentos da psicanálise se fazem presentes, a referência a um bom uso da palavra é fundamental para possibilitar soluções que levem em conta o que se encontra fora do protocolo, nas bordas, por assim dizer, entre o sujeito e o Outro. Podemos verificar isso nas práticas institucionais, na psicanálise aplicada e nas análises que chegaram ao fim.

Trata-se de tomar a frase "o inconsciente é a política", inserindo na política da psicanálise o Outro social onde se localiza cada subjetividade, levar em conta o discurso da época que rege o laço social e seus dispositivos. Dito de outro modo, frente à exclusão ou degradação da subjetividade no momento atual, a psicanálise como discurso não faz laço com o ideal protocolar, mas pretende a inserção do sujeito em um lugar digno.

Política: análise e analista

Para além dos universais, a palavra.

Ainda que a palavra cada vez mais fluida, virtual, *fake,* e como representativa de um sujeito tenha sofrido uma degradação, é

possível sustentar que uma clínica sem palavras leva ao pior e uma vida que abre mão da palavra leva ao pior. Trata-se de uma aposta que pode ser feita na análise, na formação analítica e no laço social.

A insistência na palavra, a coloca em um lugar de importância, naquilo que Lacan nos ensinou da sua função para além da comunicação (Lacan, 1988a, p.238), ou mesmo do alívio confessional, como já mencionamos. Uma clínica pensada pelo viés exclusivo dos marcadores biológicos ou estatísticos tem seus problemas, da mesma forma que aquelas que tomam a palavra pela via do "desabafo" e da "orientação".

Na experiência analítica a palavra permite *efeitos de significação, efeitos de verdade,* que localizam o sujeito em sua relação com a linguagem e com o Outro. Assim, no percurso analítico podemos vislumbrar alguns despertares na neurose: despertar da alienação, despertar do Ideal, despertar da fantasia fundamental...

Já com Schreber e Freud sabemos, contudo, do limite da representação, naquilo que a linguagem produz e um sujeito pode fazer com seu ser. Tal limite não impede a eficácia de um dispositivo que se sustenta pela palavra, mas inclui uma outra dimensão significante, a perspectiva da linguagem como ponto de elucubração sobre a *alíngua* (Lacan, 2003c). Ou seja, da palavra para além da representação e da produção de sentido.

Por isso não esperamos da psicanálise uma clínica da decifração, ou ainda da iluminação pela obtenção de um saber ou revelação. Podemos afirmar que ela mostra sua eficácia no mais íntimo de cada um, na borda entre sujeito e o Outro e entre o sujeito e seu corpo. Assim ela inclui a vertente do fora do sentido, daquilo que escapa não somente aos protocolos, mas ao próprio saber.

Em temos lacanianos, diremos que é uma clínica que inclui a dimensão do real na experiência analítica (Miller, 2006) e a possibilidade de invenção de cada sujeito a partir da articulação com a satisfação.

Nas palavras de Bassols (2014): "O paradoxo é que quanto mais se tenta reduzir o real ao simbólico, mais se ignora o que há de real no simbólico mesmo, e mais se emudece também o sujeito como

resposta a esse real". O que seria esse Real no simbólico da linguagem? Lacan nos dirá da lalíngua, como o real do gozo sobre o qual elucubramos com a linguagem. Trata-se do choque do significante com o corpo, a ênfase é dada à satisfação e a experiência analítica se localiza em relação a esta.

Desse modo, a satisfação inclui um ponto *fora do sentido,* geralmente incompreensível, opaco, estranho. Esse ponto é onde reside o mais singular do sujeito, e guarda conexão com a experiência vivida no corpo do *falasser,* como marca de gozo.

Essa satisfação fora do sentido já está descrita em Freud no contexto dos sonhos, no que ele nomeia de umbigo do sonho. É com Freud que temos a possibilidade de pensar que o sonho não está somente a serviço do princípio do prazer e da preservação do sono, já que um ponto fundamental dele, o umbigo, resiste à significação e à interpretação.

Com Lacan, podemos questionar o que esse umbigo viria a realizar no sonho, e apontar para uma inscrição do real que resiste à interpretação.

Ainda que esse ponto nos coloque uma dificuldade aparente na clínica, pois não será possível uma interpretação final da subjetividade, ainda assim, levando em conta o *semântico* (sentido), o *gramático* (significante) e o *pulsional* (gozo), a palavra é único acesso ao falasser.

Frente a esse limite da palavra, pensada em relação àquilo que resiste à significação, proponho a ideia de um "localizador clínico", no sentido de marcar a ética de uma clínica específica, a qual chamamos de psicanálise lacaniana, a partir desta aparente dificuldade mencionada antes.

Esse localizador como ponto de partida clínico é a frase de Lacan a respeito da *"marca de exclusão do parlêtre*[3] *em relação à sua origem"* (Abella; Lacan, 2019, p.44), essa frase se aproxima de outra bastante conhecida de Freud, que instaura o inconsciente e sua importância:

3 Tem se usado a palavra em francês, *parlêtre,* ou ainda a tradução falasser, para esse neologismo lacaniano.

"O eu não é senhor em sua própria casa". Trata-se de um exílio em nossa própria constituição.

Lacan segue adiante, ao tomar o falasser, fala do inconsciente. Não se trata do eu, o que a frase de Freud já denuncia, mas sim das determinações simbólicas que constituem alguém e do corpo que não é totalmente recoberto por tais determinações, nem pelo eu. Desse modo, o falasser que nos concerne é constituído por uma marca de exclusão em relação a sua própria origem, na medida em que não é significado ao constituir-se e sua própria constituição não se dá pela via da autonomia do eu. Partimos de uma marca contingente, advinda do choque da língua no corpo. Uma marca não adjetivada, nem boa nem má, forte ou fraca. Um traço, nem melhor nem pior que qualquer outro, mas único.

A clínica, portanto, está imbricada com esse ponto fora do sentido, único. E opera pela via do ato, não almejando uma elucidação completa do inconsciente tomado como recipiente do sentido ou um despertar absoluto do sujeito, mas sim a partir da noção de um saber fazer com esse gozo fora do sentido que afeta o sujeito.

Em outros termos, impossível pensar a ascensão do eu como senhor de seus comportamentos ou pensamentos, adequado a normas universais, sem que algo daquilo que lhe escapa não irrompa na tranquilidade esperada. Do mesmo modo, tomar somente o sujeito do inconsciente, como sujeito do significante articulado a máxima do "inconsciente estruturado como linguagem", não é suficiente para abordarmos esse saber-fazer com a satisfação. Convém esclarecer que em termos lacanianos, algo da satisfação pulsional se articula ao sentido, aos significantes, e ao corpo significantizado. Contudo, Lacan avança em seu ensino com o conceito de falasser, que inclui o corpo vivo, não significantizado, que porta esse gozo opaco fora do sentido, que não se articula em termos de representação.

Mantendo a referência ao sonho, um despertar absoluto é impossível. É o que afirma Ram Mandil (2020, s.n.p.), ao discutir esse gozo opaco que implica o corpo e do qual não se pode despertar completamente:

> Para Lacan, não há como desconsiderar no *parlêtre* o aparelhamento do corpo pela linguagem e é justamente isso que assegura a consistência e a duração corporal. O "despertar absoluto", a ser entendido aqui como um despertar inclusive do corpo, como, por exemplo, a sua liberação do simbólico, é algo que não se sustenta, pois conflui com a sua destruição, pois seria um corpo entregue ao gozo da pulsão de morte. Lacan chega mesmo a se referir à ideia de um "despertar absoluto" como sendo ela própria um sonho, aonde se chegaria a "uma total e absoluta consciência", em que se alcançaria um saber absoluto sobre o real, inclusive sobre a relação sexual. Nesse sentido, pode-se dizer que a vida, enquanto encarnada, está para além de todo despertar absoluto. E, podemos dizer, pelo fato do *parlêtre* ser habitado pela língua, seu desejo sempre estará ao nível dos sonhos.

Em última instância, como trabalha Laurent (2020), despertar para o desejo, não sem o gozo frente ao qual não se pode ter um completo despertar. Podemos pensar em uma eficácia na borda de um furo estrutural, o que não é pouco.

Para concluir, aposto em um *despertar do analista, como praticante...* como mais um aspecto para sustentar a aposta na psicanálise hoje. Despertar em relação à sua fantasia, para não se guiar por aquilo que o constitui, seus ideais, suas expectativas, seus amores, *seus gostos*. Ainda que seja do seu *gosto* em fazer o bem.

A partir do texto de Lacan (1988b), "A direção do tratamento e os princípios do seu poder", onde ele descreve Freud como analista, destacando o "burguês bem situado" com uma obra que é "um rio de fogo", Marie Hèléne Brousse (2018b, p.31) nos lembra que Lacan inclui aí a dimensão política articulada à subversão do desejo. Ela escreve: "Essa descrição mostra o analista como homem de desejo, e de um desejo articulado ao insuportável, ou seja, um desejo que não recua diante do ponto do insuportável de cada um". Ou seja, ainda que Freud esteja inserido no circuito burguês, manteve o desejo de saber daquilo que era insuportável em termos de satisfação a cada um, incluindo ele próprio. Posição que permite a própria descoberta do inconsciente, em dissonância com a moral burguesa da época.

Esse insuportável é justamente aquilo que toca o corpo de cada ser falante, que escapa à significação e que não se universaliza. Este ponto se mostra sempre pronto a atravessar as intenções e as posições no campo individual e social.

A posição do analista, portanto, não se confunde com apatia ou neutralidade, é avessa a elas, posto que o discurso analítico, onde o analista está na posição de objeto visa que o analisante, sujeito, possa bem dizer de si. O analista conduz o tratamento, visando que o analisante possa fazer com seu sintoma, seu inconsciente e seu corpo, a partir daquilo que pode ser representado em palavras ou não.

Em "Ponto de basta", Miller (2018), ao comentar a orientação de Lacan acerca do analista estar à altura de sua época, articula *escolha e gosto*, explicita que toda escolha leva em conta uma satisfação.

Assim, criticará a ideia do analista se movimentar no espaço social como indiferente ou quem não escolhe (Miller, 2018, p.29), contrapondo essa posição à escolha ética do analista lacaniano articulada à função do desejo do analista, oposta a uma escolha fantasmática ou ideal, presente em alguns tratamentos conducionistas. O analista se posiciona, mas não a partir da sua subjetividade, a qual implica sua fantasia e seus ideais. Como dissemos, se posiciona a partir do lugar do objeto, e da função do desejo do analista, possibilitando que o sujeito possa arriscar-se a dizer o indizível de si.

A política da psicanálise implica a possibilidade de uma invenção singular, que para ser genuína, deve incluir a o ponto opaco da satisfação de cada um que não é representado e que não faz laço. Como propõe Marie Hèléne Brousse (2016): "Cada um inventa sua resposta a aquilo que ficará, de qualquer maneira enigmático para sempre, algo [...] no espaço que há entre o corpo, organismo e discurso".

Apostar na psicanálise na época atual comporta um ato que não desconsidera, na cena social e íntima, o horror e o insuportável, justamente porque eles se fazem ouvir a cada vez que são negligenciados.

Referências

ABELLA, A. P.; LACAN, J. O impossível do sonho: resposta de Lacan a Marcel Ritter. Trad. Maria Cristina Maia Fernandes. *Lacan XXI. Revista FAPOL on line*, v.2, 2019. Disponível em: <http://www.lacan21.com/sitio/2019/11/09/o-impossivel-do-sonho-resposta-de-lacan-a-m-ritter/?lang=pt-br>. Acesso em: 10 dez. 2019.

BASSOLS, M. El deseo de seguir durmiendo. *El psicoanalisis – Revista de la Escuela Lacaniana de Psicoanalisis*, n.26, 2014. Disponível em: <http://elpsicoanalisis.elp.org.es/>. Acesso em: 10 jan. 2020.

BROUSSE, M. H. *Marie-Hélène Brousse 01*. 2016. 1 vídeo (2 min). Publicado no canal Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana UNC. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lTYrZDTqJNU&t=1s>. Acesso em: 10 nov. 2018.

______. *A queda do falocentrismo*. 2018a. 1 vídeo (9 min). Disponível em: <http://encontrobrasileiro2018.com.br/marie-helene-brousse-a-queda-do-falocentrismo/>. Acesso em: 22 out. 2019.

______. O analista e o político: "alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época". In: ______. *O inconsciente é a política*. 2.ed. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2018b.

LACADÉE, P. Vinheta prática: o que é? *Cien Digital*. Revista Digital do Cien Brasil, n.2, dez. 2007. Disponível em: <www.ciendigital.com.br>. Acesso em: 15 dez. 2019.

LACAN, J. [1969] *O Seminário: Mais, ainda. Livro 20*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

______. [1953] Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: ______. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988a. p.238-324.

______. [1958] A direção do tratamento e os princípios do seu poder. In: ______. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988b. p.591-652.

______. [1969] *O Seminário: o avesso da psicanálise. Livro 7*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

______. [1964] Ato de fundação. In: ______. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003a. p.235-47.

______. [1967] Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: ______. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003b. p.248-64.

______. [1973] O aturdito. In: ______. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003c. p.448-97.

LAURENT. E. O falasser político. In: ______. *O avesso da biopolítica*. Uma escrita para o gozo. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016. p.201-19.

______. La servidumbre voluntaria y la pregunta por la mujer en el siglo XXI. In: ACQUARONE, P. R. (Org.) *Feminismos*: variaciones, controversias. Buenos Aires: Grama, 2018. p.73-6.

______. O despertar do sonho ou o esp d'um desp – o espaço de um despertar. 2020. Disponível em: <https://congresoamp2020.com/pt/articulos.php?sec=el-tema&sub=textos-de-orientacion&file=el-tema/textos-de-orientacion/19-09-11_el-despertar-del-sueno-o-el-esp-de-un-sue.html>. Acesso em: 25 fev. 2020.

MANDIL, R. Sonho e inconsciente real. 2020. Disponível em: <https://congresoamp2020.com/pt/articulos.php?sec=el-tema&sub =textos-de-orientacion&file=el-tema/textos-de-orientacion/sueno-e-inconsciente-real.html>. Acesso em: 5 jan. 2020.

MILLER, J.-A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Los cursos de Jacques-Alain Miller. Buenos Aires, Paidós, 2006.

______. Ponto de basta. *Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n.79, p.23-38, fev. 2018,

SALINAS, P. O que as mulheres falam na vida e na análise. *Rádio Lacan*, 23 nov. 2018. *Comunicação oral*. Disponível em: <http://www.radiolacan.com/pt/topic/1226>. Acesso em: 15 fev. 2020.

SALINAS, P.; CÊRA, F. Cien: una apertura posible a la dignidad. Puntos vivos de la II Conversación Americana del Cien. *Revista El niño,* n.15, Buenos Aires, no prelo.

UDENIO, B.; INDART, J. C. Mesa de cierre: puntuaciones y perspectivas. Conversación Internacional del CIEN Americano: Los lazos sociales y sus transformaciones. In: *Cuadernos del CIEN*, n.8. Buenos Aires: Centro de Investigaciones del ICdeBA e Instituto del Campo Freudiano. 2018.

Sobre os autores

Aline Sanches é psicóloga pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (Unesp), de Assis (SP), mestre e doutora em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e doutora em Pesquisas em Psicopatologia e Psicanálise pela Paris VII. Professora do Departamento de Psicologia da Universidade Estadual de Maringá, Paraná (UEM-PR).

Ana Maria Loffredo é membro filiada da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, professora livre-docente do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP-USP) e diretora do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

Caroline Garpelli Barbosa é psicóloga pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (Unesp), de Bauru (SP). Mestre e doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Desenvolvimento e Aprendizagem pela Unesp/Bauru. Professora nos cursos de graduação em Psicologia da Universidade Paulista (Unip) e da Faculdade Anhanguera de Sorocaba (SP).

Érico Bruno Viana Campos possui graduação em Psicologia (bacharelado e formação de Psicólogo) pela Universidade de São Paulo

(2002), mestrado (2004) e doutorado (2009) em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP). Atualmente é professor assistente doutor do Departamento de Psicologia da Faculdade de Ciências da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (Unesp), campus de Bauru (SP), onde desenvolve atividades de ensino, pesquisa e extensão, em nível de graduação e pós-graduação. É líder do grupo de pesquisa do CNPq "Psicanálise: Clínica, Teoria e Cultura", coordenador do Núcleo de Estudos, Extensão e Pesquisas em Psicanálise (Neeppsica) e credenciado como docente efetivo no Programa de Pós-graduação em Psicologia do Desenvolvimento e da Aprendizagem. É afiliado à Associação Brasileira de Ensino da Psicologia (Abep). Membro participante dos Grupos de Trabalho "Psicanálise e Clínica Ampliada", da Anpepp, e "Filosofia da Psicanálise", da Anpof.

Fátima Caropreso é psicóloga, mestre e doutora em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFScar), São Carlos (SP). Professora do Departamento de Psicologia e dos Programas de Pós-Graduação em Psicologia e em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Editora-chefe da *Revista Psicologia em Pesquisa*. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

Gabriela Urbano é psicóloga, psicanalista e acompanhante terapêutica. Especialista em Psicopatologia e Saúde Pública. Ministra o módulo Atenção psicossocial e rua, da Incar pós-graduação em Saúde Mental e Direitos Humanos em Tucuruí (PA).

Guilherme Magnoler Guedes de Azevedo é psicanalista membro filiado ao Instituto da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Psicólogo formado pela Universidade do Sagrado Coração (USC) Bauru. Mestre em Psicologia do Desenvolvimento e Aprendizagem pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (Unesp) de Bauru (SP). Fundador e docente do Instituto de Estudos Psicanalíticos de Bauru. Fundador da Livraria do Psicanalista. Curador e docente do Projeto de Ensino a Distância da Livraria

do Psicanalista. Coordenador do Curso de Formação em Psicoterapia Psicanalítica do Instituto de Estudos Psicanalíticos de Bauru.

José Francisco Miguel Henriques Bairrão é psicólogo e bacharel em Psicologia pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP-USP); bacharel pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) e doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas (SP). É professor associado da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade De São Paulo (FFCLRP-USP), Ribeirão Preto (SP). Fundador e coordenador do Laboratório de Etnopsicologia da mesma instituição. Desenvolve e orienta estudos no campo da teoria e da pesquisa em Etnopsicologia, em Etnopsicanálise e em Filosofia da Psicanálise.

Josiane Cristina Bocchi é psicóloga pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo (FFCLRP-USP, 1999). Fez aprimoramento profissional em Psicologia Clínica no Departamento de Neurologia, Psiquiatria e Psicologia Médica (HCFMRP-USP, 2000-2002). Mestre em Ciências (FFCLRP-USP, 2005). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) (2010), na área de epistemologia da psicologia e da psicanálise, com estágio doutoral na Paris 7, pela École Doctorale Recherches en Psychopathologie et Psychanalyse (2008-2009). Fez pós-doutoramento no Departamento de Psicologia (UFSCar, 2010-2012), onde foi docente colaboradora (2011-2012). É professora assistente doutora (em RDIDP) na Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (Unesp), lotada no Departamento de Psicologia da Faculdade de Ciências de Bauru (SP) e docente do Programa de Pós-Graduação em Educação Sexual (Mestrado profissionalizante) da Unesp de Araraquara. É membro do GT Filosofia e Psicanálise da Anpof.

Lucianne Sant'Anna de Menezes é psicóloga e psicanalista, mestre e doutora pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

(IP-USP). Docente do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia (IP-UFU) e, professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Saúde Ambiental e Saúde do Trabalhador (PPGAT) da UFU. Membro efetivo do Departamento Formação em Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae de São Paulo. Foi psicóloga e autoridade sanitária na Vigilância em Saúde do Trabalhador da Coordenação de Vigilância em Saúde (VST-Covisa) da cidade de São Paulo, de 2005 a 2011. Atualmente, é coordenadora do Laboratório da Intersubjetividade do IP-UFU.

Mariana Leal de Barros é psicanalista e antropóloga. Atualmente é docente e coordenadora no Instituto de Clínica e Pesquisa em Psicanálise (Inclipp), pesquisadora associada ao Laboratório de Etnopsicologia da Universidade de São Paulo de Ribeiro Preto (USP-RP) e ao Centro de Estudo de Religiosidades Contemporâneas e das culturas Negras (Cerne-FFLCH-USP). Doutora em Psicologia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, da Universidade de São Paulo (FFCLRP-USP) e Ciências Sociais (Université Lumière Lyon 2- França), com bolsa Fapesp de doutorado direto e bolsa do programa Capes do Colégio Doutoral franco-brasileiro. Pós-doutora em Antropologia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) com bolsa Fapesp. Realizou estágios de pesquisa e profissional na Université Lumière Lyon 2, sob supervisão de François Laplantine, na Université Paris 7, EHESS (Paris) e Maison des Adolescents – Hôpital Cochin (Paris), sob supervisão de Marie Rose Moro. Atualmente, dedica-se a estudos de psicanálise e decolonialidade, psicanálise e antropologia, relações étnico-raciais, religiosidade afro-brasileira, teorias de gênero, sexualidade e perinatalidade.

Nelson Ernesto Coelho Junior é psicanalista, doutor em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), professor e pesquisador do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP-USP).

Paola Salinas é membro da Escola Brasileira de Psicanálise e da Associação Mundial de Psicanálise. Coordenadora da Comissão de Coordenação e Orientação do Cien Brasil – 2017/2019. Associada ao Centro Lacaniano de Investigação da Ansiedade.

Renan Siqueira Rossini é graduado em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (Unesp), de Bauru (SP) e em Filosofia pela Universidade do Sagrado Coração (USC), Bauru. Foi bolsista Fapesp com o projeto de iniciação científica "A Angústia no filme Melancolia de Lars von Trier – Contribuições da Psicopatologia Fundamental" e bolsista Pibic/Unesp-Bauru com o projeto de iniciação científica "Psicologia e Crenças Religiosas: o posicionamento dos discentes do curso de Psicologia da Faculdade de Ciências de Bauru". Mestre em Psicologia pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP-USP). Foi bolsista Capes com estágio na Université Paris-Diderot (Paris-VII) em Psychopathologie Psychanalytique, pelo projeto "A percepção na metapsicologia freudiana: uma análise dos trabalhos iniciais e da primeira topologia".

O desamparo é uma experiência fundamental e estruturante da condição humana. Está ligado ao que Freud chamou de *Urangst*, ou angústia originária, isto é, origem de todas as angústias subsequentes. Após o nascimento, o desamparo decorre da situação de máxima dependência dos cuidados ambientais e está ligado à fragilidade do neonato, à sua mortalidade, a tudo que significa ameaça de perda, trauma ou ferimento da integridade narcísica. Ser inserido no mundo da linguagem com suas mensagens enigmáticas torna o desamparo ainda mais nítido: ele se mantém durante toda a vida e está associado ao que Freud chamou de *rochedo da castração*, ou seja, a tudo que é inelutável e irredutível na condição humana. Nunca seremos tudo que gostaríamos de ser. O encontro consigo e com o outro em sua alteridade vai sempre suscitar alguma forma de tradução, metabolização ou sublimação. A ilusão de completude narcísica vai sempre se chocar com a realidade da falta, com a realidade de ser lançado na experiência de ser, sem garantias e sem proteção; confrontado, desde o início e sem trégua ao luto originário, ao imperativo de renunciar às ambições de tudo possuir, tudo poder e tudo ser. Embora irredutível, através do *amor fati,* o desamparo pode se transformar em desafio: há nele, desde o princípio um apelo a dar e a encontrar sentidos e laços sociais. A experiência originária de desamparo é assim: nunca termina de ser feita, mas é justamente ao se *rever* que encontra seu verdadeiro sentido.

Elisa Maria de Ulhôa Cintra é psicanalista, professora do programa de pós-graduação em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP) e coordenadora do Laboratório Interinstitucional de Estudos da Intersubjetividade e Psicanálise Contemporânea (LipSic) da USP e PUCSP.

Érico Bruno Viana Campos possui graduação (2002), mestrado (2004) e doutorado (2009) em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP). É professor do Departamento de Psicologia da Faculdade de Ciências (FC) da Universidade Estadual Paulista (Unesp), *campus* de Bauru, onde desenvolve atividades de ensino, pesquisa e extensão. É líder do grupo de pesquisa do CNPq "Psicanálise: Clínica, Teoria e Cultura", coordenador do Núcleo de Estudos, Extensão e Pesquisas em Psicanálise (Neeppsica) e docente no Programa de Pós-graduação em Psicologia do Desenvolvimento e da Aprendizagem. É afiliado à Associação Brasileira de Ensino da Psicologia (Abep) e membro dos grupos de trabalho "Psicanálise e Clínica Ampliada", da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Psicologia (Anpepp), e "Filosofia e Psicanálise", da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (Anpof).

Josiane Cristina Bocchi possui graduação (1999) em Psicologia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto (FFCLRP) da Universidade de São Paulo (USP), mestrado em Ciências pela mesma instituição e doutorado (2010) em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), na área de epistemologia da psicologia e da psicanálise, com estágio doutoral na Paris 7, pela École Doctorale Recherches en Psychopathologie et Psychanalyse (2008-2009). É professora na Faculdade de Ciências (FC) da Universidade Estadual Paulista (Unesp), *campus* de de Bauru, e docente do Programa de Pós-Graduação em Educação Sexual da Unesp, *campus* de Araraquara. É membro do grupo de trabalho de "Filosofia e Psicanálise", da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (Anpof).

Ana Maria Loffredo é membro filiada da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP), professora e diretora do Instituto de Psicologia (IP) da Universidade de São Paulo (USP).